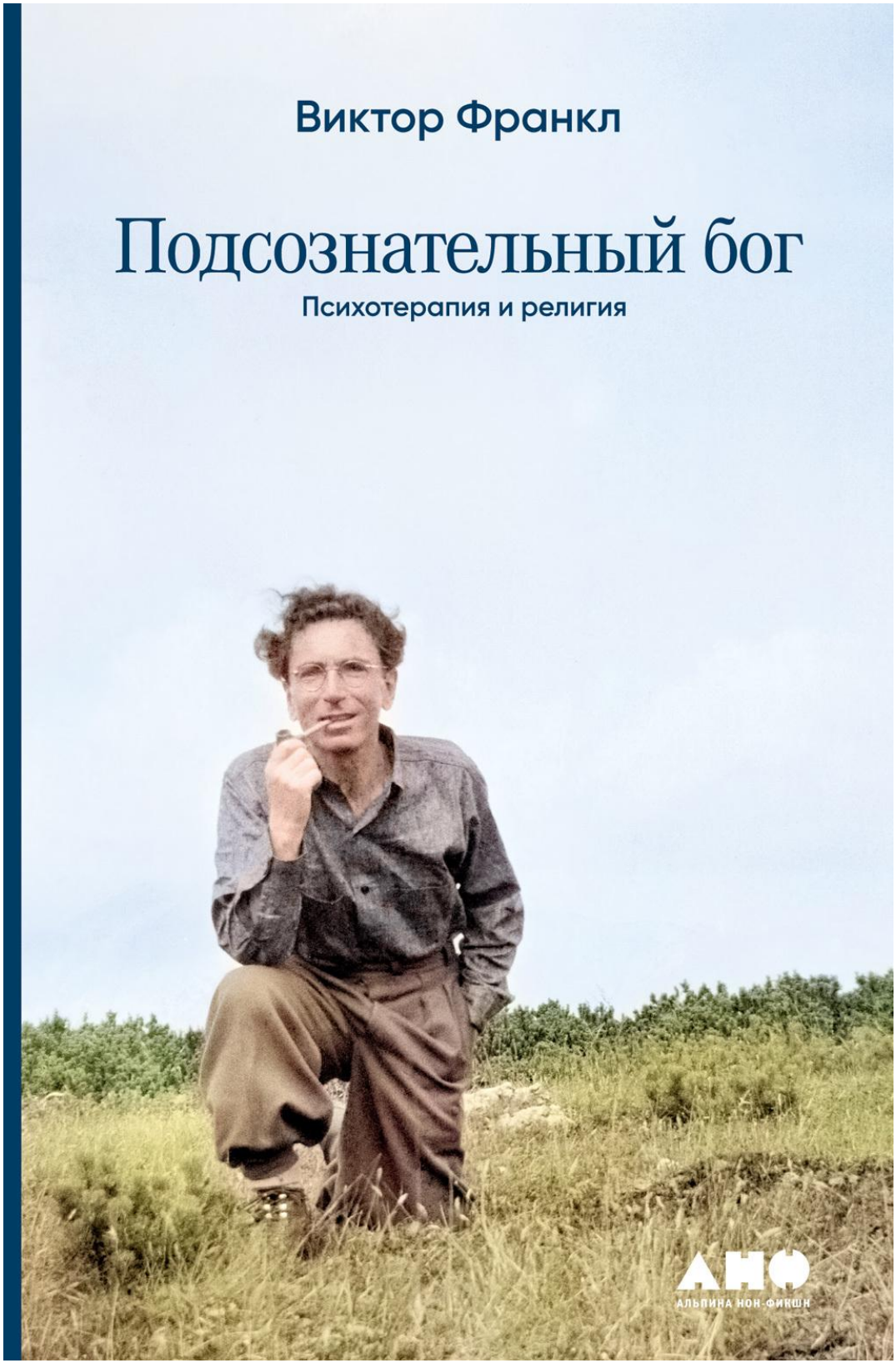
# Виктор Эмиль Франкл
# Подсознательный бог: Психотерапия и религия




«Подсознательный бог: Психотерапия и религия»: Альпина нон-фикшн; Москва; 2022
ISBN 9785001397601

## Аннотация

*Одна из важнейших книг в наследии Виктора Франкла, выдающегося психиатра и психолога XX века, создателя логотерапии (терапии смыслом). За эту книгу Франкл получил степень доктора наук, она была зачтена в качестве диссертации.*

*В этой книге автор выдвигает свою теорию «строения» человека, уровней его бытия, включая то самое духовное начало. Эта идея помогает целостному восприятию сложного феномена человека и помогает понять его природу. «Подсознательным богом» Франкл называет совесть, иррациональную и интуитивную по своей природе. Совесть и ответственность присущи и религиозным, и нерелигиозным людям. Отличие в разном ответе на вопрос, перед кем человек несет ответственность за реализацию смысла своей жизни. Для человека религиозного этой последней инстанцией является Бог, это его собеседник во внутреннем диалоге, к которому обращаются самые сокровенные мысли в самое трудное время, Бог – по сути персонализированная совесть. При этом необязательно принадлежать к какой-то конфессии и как-то подстраивать свою личную совесть и веру к требованиям конкретной религии.*

*Как и все работы Виктора Франкла, «Подсознательный бог» о смысле жизни, а совесть – тот маяк, который помогает определить смысл и найти верное решение в любой конкретной жизненной ситуации.*

***Для кого***

*Книга будет интересна тем, кто уже читал книги Виктора Франкла, полезна экзистенциальным психологам, священнослужителям и студентам психологических факультетов, поможет тем, кого волнуют вопросы религиозности в философско-психологическом ключе.*

# Виктор Франкл
# Подсознательный бог: Психотерапия и религия

Перевод с немецкого *Т. В. Куличенко и Д. А. Леонтьева*
Под общей редакцией и с предисловием *Д. А. Леонтьева*
Редактор перевода *М. А. Лебедева*
Издатель *П. Подкосов*
Руководитель проекта *И. Серёгина*
Ассистент редакции *М. Короченская*
Корректоры *О. Петрова, С. Чупахина*
Компьютерная верстка *А. Фоминов*
Художественное оформление и макет *Ю. Буга*
Фото на обложке *GettyImages.com*

© 1974 and 1988 by Kösel-Verlag, a division of Penguin Random House Verlagsgruppe GmbH, München, Germany
© Издательство «Смысл», перевод на русский язык, 2022
© Издание на русском языке, оформление. ООО «Альпина нон-фикшн», 2022

* * *

Виктор Франкл

# Подсознательный бог

## Психотерапия и религия

*Перевод с немецкого*

АНФ
АЛЬПИНА НОН-ФИКШН

Москва
2022

*Посвящается моей сестре*

# Психология и религия: диалог

Вниманию читателей предлагается одна из наиболее своеобразных книг Виктора Франкла (1905–1997) – выдающегося австрийского психолога и психотерапевта, называемого одним из последних подлинных духовных учителей западной цивилизации. Франкл – создатель учения о стремлении к смыслу как главной движущей силе человека, автор многих книг по психологии, адресованных широкой мыслящей аудитории, которые переведены более чем на 30 языков и издаются миллионными тиражами. Кроме того, Франкл – автор собственной философской концепции человека, ставящей во главу угла духовное измерение человеческого существования, наряду с телесным и душевным (психическим) измерениями, благодаря которому человек способен управлять своим телом и психикой и даже противостоять им[1].

Именно для того, чтобы обосновать свое право выступать на философские темы, доктор Франкл защитил в 1950 году вторую диссертацию, по философии, в качестве которой на защиту была представлена эта маленькая книга. Позднее он в свойственной ему манере шутил на эту тему: «Ведь я знаю разлюбезных моих венских коллег: они не скажут, что Франкл – доктор вдвойне, они скажут, что он лишь наполовину врач»[2]. Хотя в подзаголовке этой книги упомянуты психотерапия и религия, она наполнена богатым общепсихологическим и философским содержанием, местами ее нелегко читать без основательной философской подготовки. Но даже если не все места книги понятны неподготовленному читателю, ее ключевые идеи выражены с исключительной ясностью.

Книга затрагивает узел философских и психологических проблем, связанных с феноменом религиозности человека. В ней речь идет об отношениях человека с богом, который у него внутри – в сознании и подсознании. Франкл вводит новое понятие духовного бессознательного, проявлением которого выступает, в частности, феномен совести как органа, позволяющего интуитивно почувствовать и найти тот смысл, который кроется в любой ситуации.

Психоанализ, с которым постоянно дискутирует автор, сводит религиозную веру к «иллюзии», поскольку для него не существует духовного изменения человека, столь важного для экзистенциального анализа. Психоанализ деперсонализирует человека, разрушает целостную человеческую личность, превращая отдельные ее стороны в самостоятельные сущности, разные инстанции в рамках душевного целого. Экзистенциальный анализ, наоборот, «на месте *автоматизма душевного аппарата*… видит *автономность духовного существования*» (глава 1). Отсюда Франкл выводит ключевое понятие экзистенциального анализа и этой книги – понятие ответственности. «Не человек ставит вопрос о смысле жизни, – говорит Франкл, – скорее наоборот, к нему адресован этот вопрос, на который он сам должен ответить. Эти вопросы ставит перед ним жизнь, а отвечать на них он должен делом» (глава 1). Мы не те, кто спрашивает, мы те, к кому вопрос обращен. Мы должны отвечать. Ответ содержится в ответственности нашего существования. Ответственность, которая во всех языках происходит от слова «ответ», – это и есть наш способ ответить на вопрос о смысле, который задает нам жизнь. Франкл, таким образом, возвращает ответственность за смысл самому субъекту.

И психоанализ, и экзистенциальный анализ стремятся к осознанию, только это осознание направлено на разные вещи. Психоанализ стремится довести до осознания инстинктивное в нас, а экзистенциальный анализ – духовное, потому что духовное мы тоже не хотим осознавать, не любим осознавать, тоже вытесняем. Поэтому у нас есть не только

---

[1] Философские работы Франкла готовятся к выходу в этом году в книге: Франкл В. Безусловный человек / Под ред. Д. А. Леонтьева. – М.: Смысл, 2022.

[2] Франкл В. То, чего нет в моих книгах: Воспоминания. – М.: Альпина нон-фикшн, 2022. С. 41.

бессознательные влечения, но и бессознательная духовность, которую мы часто не хотим признавать. «Подлинно человеческое существование начинается только там, где кончается влекомое существование, а кончается там, где кончается ответственность. Подлинное человеческое существование, таким образом, появляется только там, где не *«Оно»* движет человеком, а там, где *«Я»* решает» (глава 2).

Такова ситуация противостояния духовного существования и психофизической данности. Телесное и душевное в нас – это то, что наша личность имеет, а духовное – это то, что она есть. Все человеческое бытие сконцентрировано вокруг личности как духовно-экзистенциального центра, говорит Франкл. «Лишь духовная личность обеспечивает единство и целостность человеческой сущности» (глава 2).

По сути дела, понятие совести и выражает наше духовное бессознательное. Франкл дает развернутый, достаточно сложный философский анализ совести. Глубинная личность, подчеркивает Франкл, не обязательно осознана, она может в своих основах не осознаваться. Совесть иррациональна. Она не поддается исследованию. М. К. Мамардашвили очень точно говорил позднее, что мы ссылаемся на совесть как на основание нашего решения тогда, когда те или иные наши действия ни из чего не вытекают. Задача психотерапевта во многом состоит в том, чтобы вернуть человеку доверие к бессознательному и к своей совести. Совесть не направлена против общего морального закона, но она учитывает конкретную, уникальную ситуацию здесь и теперь, раскрывает единственно необходимое, что в этой ситуации здесь и сейчас мы должны делать. Она преломляет через конкретную ситуацию общие моральные законы и дает нам подсказки по отношению к этой конкретной ситуации. Часто наши сновидения тоже служат подсказками совести, и в них скрыто проявляется наше духовное бессознательное.

Следующая главка называется «Трансцендентность совести», что означает, что за совестью стоит что-то еще, совесть не является конечной инстанцией. Что же? Здесь проходит граница между религиозным и нерелигиозным сознанием: нерелигиозный человек как бы останавливается на этом, принимая совесть за конечную инстанцию, перед которой он должен держать ответ. «Но совесть, – говорит Франкл, – не является последним "для чего" человеческой ответственности бытия, она – предпоследняя инстанция. Нерелигиозный человек преждевременно останавливается на пути поиска смысла, не выйдя за пределы и не задавшись вопросом о самой совести. Он немного не дошел до вершины. Но почему он не идет дальше? Он не хочет потерять "твердой почвы под ногами", ведь сама вершина скрыта от его взора, она покрыта туманом, и он не отваживается шагнуть в этот туман, в эту неизвестность» (глава 5).

Религиозный человек должен признавать это решение своего неверующего собрата как принципиальную возможность и как реальную действительность, он должен уважать свободу выбора, но он делает следующий шаг, задумываясь о том, что стоит за совестью, кто говорит с нами ее голосом. Такая развилка открывает, с одной стороны, возможность единого подхода и к религиозному, и к нерелигиозному сознанию и работы с ними, с другой стороны, одновременно между ними обозначаются границы в сфере трансцендентного. Эта позиция Франкла представляется абсолютно этически убедительной. «Хотя бы уже потому, что логотерапевт как врач давал клятву Гиппократа, он должен заботиться о том, чтобы логотерапевтическая методика и техника были применимы для любого пациента, будь он верующий или неверующий, а также могла использоваться любым врачом, независимо от его личного мировоззрения» (глава 8). С этой позицией расходятся те психологи и объединения психологов, которые готовы работать и оказывать помощь только представителям одной определенной конфессии, разделяющим общие с ними религиозные ценности.

«За *"Сверх-Я"* человека стоит не *"Я"* сверхчеловека, – говорит Франкл. – Скорее, за совестью стоит *"Ты"* Бога» (глава 5). При этом у Франкла, с одной стороны, отчетлива глубинная индивидуальная религиозность, то есть он не вписывается ни в какую конфессию, у него свои личные отношения с Богом, с другой – абсолютная толерантность по отношению к другим точкам зрения. Во время московских лекций в 1992 году ему был задан прямой

вопрос из зала о его позиции по отношению к вере и религии. Франкл ответил: «Если Бог действительно существует, то он наверняка считает, что важно не то, является ли человек религиозным или нет, а то, является ли он порядочным и достойным или нет»[3]. Если вы достаточно хороший человек, Бог простит вам, что вы в него не верите.

Франкл во многом опирается на Юнга в своем анализе бессознательной религиозности, хотя трактует ее иначе. Пожалуй, главная идея книги Франкла в том, что у людей, которые считают себя нерелигиозными, на самом деле подсознательно проявляется стремление к религиозности и мы можем его найти в ходе работы с ним. Важно, что человек только сам может прийти к этому, врач не должен его к этому понуждать или подталкивать. И очень важно, чтобы эти две сферы, сфера религии и сфера психотерапии, не смешивались между собой. «Религия дает человеку больше, чем психотерапия, но и требует от него больше. *Следует решительно отвергнуть любое слияние этих двух сфер, порой перекрывающихся по своим результатам, но несовместимых между собой по своим устремлениям*» (глава 7). «Чем меньше психотерапия будет стремиться услужить теологии, тем большими будут ее действительные заслуги перед ней» (глава 7).

Франкл выходит на вопрос о конечном, высшем, предельном смысле – сверхсмысле – и приводит еще одну получившую известность метафору, которая вытекает из его многомерной философии человека. Издавна стоит вопрос о смысле человеческих страданий. Но в какой степени человек может понять что-то, что выходит за рамки его понимания? Возьмем обезьяну, говорит Франкл, которой делают болезненную инъекцию, чтобы изготовить сыворотку против полиомиелита из каких-то веществ ее спинного мозга. Это очень болезненная операция. Может ли обезьяна когда-нибудь понять, почему она должна страдать? «Находясь в своей среде, она не в состоянии воспринять соображения, которым следует человек в этом эксперименте, так как человеческий мир, мир смысла, ей недоступен, она никогда не дотянется до него. Но не следует ли нам признать, что над самим человеческим миром, со своей стороны, находится недосягаемый для нас мир, сверхсмысл которого только и может придать смысл страданию?» (глава 8). Психотерапия должна продвигаться именно в этом направлении, говорит Франкл. Если придут такие откровения, тогда придет и вера. Это открытие не экзистенциального, а трансцендентного опыта, с чем Франкл в какой-то степени пытался работать.

В конце книги он формулирует тезисы, что смысл мы должны искать и находить, смысл не может быть дан в готовом виде, он не может быть создан. В этом поиске человека направляет совесть – универсальный механизм, «орган смысла». «Ее можно определить как способность обнаружить тот единственный и уникальный смысл, который кроется в каждой конкретной ситуации» (глава 10). Совесть, впрочем, тоже может вводить человека в заблуждение. Более того, мы до последнего дня не можем знать, воплотили ли мы действительно смысл своей жизни или только заблуждались, и этого мы не узнаем никогда; мы всегда живем в неведении и умираем в неопределенности.

В последнее издание книги включен текст выступления Франкла 1985 года, которое посвящено поиску высшего, предельного смысла, где получают обобщение и развитие идеи основной части книги. Франкл обращает внимание на ту общую закономерность, что чем шире смысл, тем он менее понятен, следовательно, этот высший, предельный «сверхсмысл» не поддается простому интеллектуальному пониманию. Однако, говорит Франкл, «в то, что нельзя познать, необязательно нельзя поверить. …Даже если на этот вопрос не существует интеллектуального ответа, возможно экзистенциальное решение» (глава 12). И он дает определение Бога: Бог – это партнер, собеседник в наших самых интимных внутренних диалогах с собой. Когда мы в одиночестве откровенно ведем разговор с самим собой, собеседника в таких диалогах можно назвать Богом независимо от того, являемся ли мы

---

[3] Франкл В. Социальные кризисы и воспитание ответственности // Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. 1999. № 11. С. 86.

атеистами или верующими. Одни имеют в виду только диалог с самим собой и не воображают какого-то собеседника, другие верят, что человек общается при этом с кем-то другим. «Однако так ли важно, – говорит Франкл в завершение, – является ли наше "абсолютное одиночество" кажущимся или нет? Разве не важнее всего то, что оно порождает "абсолютную честность"? И если Бог есть, то я убежден, что он не обидится, если кто-то перепутает его со своим *"Я"* и назовет этим именем» (глава 12).

Главное, что диалог не кончается.

***Дмитрий Леонтьев,***
***доктор психологических наук***

## Предисловие автора к третьему изданию

В основе этой книги лежат доклады, прочитанные мною перед небольшой аудиторией вскоре после окончания Второй мировой войны в Вене по приглашению собиравшейся вместе группы венских интеллектуалов. В виде книги они впервые были изданы в 1948 году.

Я с волнением принял предложение издательства Kösel о новом издании книги, так как сейчас уже не во всех деталях придерживаюсь взглядов, изложенных в первом варианте книги. «Разве я должен стыдиться, что мои мысли за это время ушли далеко вперед?» – спрашивал я в предисловии к изданию на английском языке.

Хотя я внес в книгу некоторые изменения, но по сравнению с другими моими книгами «Подсознательный бог», на мой взгляд, составлена особенно тщательно. Жаль было бы вносить дополнения в текст (главы 1–7), нарушая строго систематичный ход мыслей. Однако я принял предложенное издательством альтернативное решение и, отобрав материал более поздних публикаций на эту тему, составил из них своего рода дополнение (главы 8–11).

О логотерапии, однако, нельзя судить лишь по этой книге. Это относится как к ее успехам и сегодняшнему состоянию, так и к размаху затрагиваемых в ней проблем. Поэтому читателю будет полезна относительно подробная библиография работ по логотерапии, не только относящихся к пограничной области между теологией и психотерапией, но и охватывающих вопросы клинической практики и терапевтической техники, а также – вкратце – эмпирически обоснованную логотерапевтическую теорию мотивации, учение о «стремлении к смыслу» и о чувстве смыслоутраты, которое становится сегодня все более актуальным. С учетом этого распространяющегося все шире массового невроза никто – как двадцать пять лет назад, так и сейчас, – если он честен и относится к психотерапии серьезно, не может уклониться от вопросов, возникающих из ее столкновения с теологией.

***Виктор Франкл***
***Вена – Сан-Диего, январь 1974***

## Предисловие автора к седьмому изданию

Седьмое издание, помимо обновления библиографии, дополнено еще одной главой (12-й), в которой впервые публикуется на немецком языке текст доклада, прочитанного на английском языке в 1985 году в Далласе (штат Техас, США) на юбилейном заседании Американского психиатрического общества по случаю присуждения премии Оскара Пфистера. Это был первый случай присуждения такой премии неамериканцу. Названа она в честь швейцарского теолога Оскара Пфистера, друга и выдающегося ученика Зигмунда Фрейда. Они многие годы переписывались, их переписка недавно была опубликована (Freud S., Pfister O. *Briefe 1909–1939*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1981).

***Виктор Франкл***
***Вена, май 1988***

## Предисловие автора к изданию на русском языке[4]

Меня наполняет радостью мысль о том, что моя книга, после того как она была переведена на двадцать один язык[5], теперь доступна и на русском языке. Когда я приезжал в Москву по приглашению Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова и выступал с лекциями на факультете психологии, мне поведали о плане перевода моих работ теперь и на русский, но тогда я не думал, что это может случиться так скоро. Как это объяснить?

Может быть, дело действительно в том, как мне говорили некоторые коллеги в Москве, что разработанная мною логотерапия каким-то образом «находит отклик в русской душе», соответствует ей, может ей что-то сказать. Я вполне могу себе это представить, вспоминая, какое глубокое впечатление произвели, в свою очередь, на меня, книги таких русских писателей, как Достоевский и Толстой (читатели моих книг постоянно встречают у меня цитаты из произведений этих великих писателей). Неудивительно: я тоже убежден в том, что страдание, вина и смерть – то, что я называю «трагической триадой человеческого существования», – не лишают нашу жизнь смысла, наоборот, от человека зависит, может ли он трансформировать их во что-то позитивное.

Безусловно, это послание проще всего донести до обычного человека, «человека с улицы», на языке искусства, ведь науке не всегда удается достучаться до людей. Оно адресовано скорее сердцу, чем разуму, оно передает мудрость сердца, в том числе сердечную мудрость русского народа.

Если эта книга сможет хоть в какой-то степени помочь российскому народу, это наполнит мое сердце гордостью, а мою жизнь – дополнительным смыслом. Ральф Эмерсон сказал как-то: «Есть только одна честь – честь оказать помощь, есть только одна сила – сила прийти на помощь».

***Виктор Франкл***

*Я не возбранял устам моим…*
**Псалтырь 39:10**

# 1
# Сущность экзистенциального анализа

По мнению Артура Шницлера, существует только три добродетели: объективность, мужество и чувство ответственности. Нам кажется небесполезным соотнести их с тремя выросшими на венской земле психотерапевтическими течениями.

Нет сомнений в том, что с добродетелью «мужество» тесно связана индивидуальная

---

[4] Замысел русского издания этой книги возник еще в конце 1980-х, сразу после приезда автора в Москву в феврале 1986 года. Тогда же началась его подготовка. В 1990 году Франкл написал это краткое предисловие на немецком и английском языках и прислал его. К сожалению, тогда издание не удалось реализовать, оно затянулось на три десятилетия и выходит только сейчас. – *Прим. ред.*

[5] К настоящему моменту переводов данной книги может быть гораздо больше. – *Прим. ред.*

психология Альфреда Адлера. Ведь в конечном счете весь этот психотерапевтический подход заключается в попытке воодушевить пациента на преодоление чувства неполноценности, господствующего над ним, – нередко чувства патогенного.

Точно так же можно соотнести психоанализ с другой из упомянутых добродетелей, «объективностью». Разве не она сподвигла Зигмунда Фрейда, подобно Эдипу, разгадать загадку, глядя в глаза Сфинксу в своей душе – и рискуя при этом услышать нечто в высшей степени мучительное и неприятное? В то время это было неслыханным, и достижения Фрейда также оказались беспрецедентными. До него психология, особенно так называемая школярская психология, избегала всего того, что Фрейд поставил в центр своего учения. Подобно тому как анатом Юлиус Тандлер иронически называл соматологию в том виде, в каком она изучалась в средней школе, «анатомией за вычетом гениталий», так и Фрейд мог бы утверждать, что школярская психология – это психология за вычетом либидо.

Но психоанализ не просто вознес объективность на пьедестал – он попал к ней в плен. Объективность привела в результате к объективации, овеществлению того, что называют личностью. Психоанализ рассматривает пациента как подвластного «механизмам»; с этой точки зрения врач – это тот, кто понимает, как нужно обращаться с такими механизмами, то есть он освоил технику, с помощью которой эти механизмы в случае повреждений можно починить.

Какой цинизм скрывается, однако, за таким пониманием психотерапии как техники, как «Психо-Техники»! Ведь мы можем представить себе врача как техника, если предварительно представим себе его пациента, больного человека, как своего рода машину. Только человек-машина требует врача-техника.

Как, однако, психоанализ пришел к этому технико-механистическому взгляду? Как уже упоминалось, это учение следует рассматривать в контексте той исторической эпохи, из которой оно вышло, причем не только эпохи, но и социальной среды того времени – среды, полной чопорности и жеманности. Психоанализ был реакцией на нее, реакцией, которая сегодня уже в известной мере преодолена и может считаться «реакционной». Но Фрейд не просто «реагировал» на свое время, он также действовал в нем: когда он создавал свое учение, он полностью находился под влиянием только появившейся тогда и господствовавшей позднее ассоциативной психологии, которая явилась продуктом редукционизма – идеологического феномена конца XIX – начала XX столетий. Все это отчетливо указывает на две основные черты психоаналитического учения: на его психологический атомизм и энергетизм[6].

Целостность человеческой души рассматривается в психоанализе атомистично, исходя из того, что душа состоит из отдельных частей, различных влечений, а последние, в свою очередь, из частных компонентов. Таким образом, душевное не только атомизируется, но и полностью «анатомизируется»: анализ душевного в конечном счете сводится к его анатомии. В результате целостность человеческой личности оказывается разрушенной: психоанализ просто «деперсонализирует» человека. Одновременно при этом персонифицируются (превращаются в самостоятельные, автономные, квазиличностные образования), если не сказать сильнее – «демонизируются», отдельные, нередко конфликтующие между собой инстанции в рамках душевного целого, например так называемое *«Оно»* или ассоциативные комплексы[7].

---

[6] Правда, что психоанализ сегодня признает, что в «Я» имеется бесконфликтная зона (Heinz Hartmann). Однако непонятно, почему психоанализ нужно хвалить за открытие того, что непсихоаналитикам было уже давно известно, хотя их подход был иным. Одним словом, непонятно, почему психоанализ должен получить медаль за храбрость в оборонительном бою. – *Здесь и далее примечания автора, если не указано иное.*

[7] И именно в этом отношении психоанализ идет так далеко, что, если процитировать Медарда Босса, конструирует гипотезу, даже, лучше сказать, гипостазирует инстанцию *«Я»* или *«Оно»*, инстанцию бессознательного и *«сверх-Я»*, пользуясь, по сути, старой техникой детских сказок. «В них обычно в образе доброй феи воплощается обособленное от других форм поведения только желаемое детьми поведение матери,

Так психоанализ разрушает целостную человеческую личность, чтобы в итоге оказаться перед задачей реконструировать ее снова. Это отчетливо представляет та психоаналитическая теория, согласно которой *«Я»* строится из «влечений *Я*». Таким образом, то, что вытесняет влечения и выполняет роль цензора влечений, само оказывается той же природы, что и они. Получается так, как если бы мы сказали, что строитель, который возвел из кирпича дом, сам состоит из кирпича. Как раз на этом напрашивающемся сравнении мы видим, насколько материалистичен – от слова «материал», а не «материальное» – психоаналитический образ мысли. Это и является конечной основой атомистики психоанализа.

Но мы сказали, что психоанализ основан не только на атомистическом взгляде, но и на энергетическом. Действительно, он постоянно оперирует понятиями энергии влечений[8] и динамики аффектов. Влечения или, соответственно, компоненты влечений действуют, согласно психоанализу, примерно по правилу параллелограмма сил. Но что является объектом приложения этих сил? Ответ: *«Я»*, которое и есть с точки зрения психоанализа тот мячик, которым играют влечения; как однажды выразился сам Фрейд, *«Я»* не является хозяином в собственном доме.

Таким образом, мы видим, что душевное не только генетически редуцировано к сфере влечений, но и казуально детерминировано ими – и то и другое в тоталитарном смысле. Человеческое бытие заранее интерпретируется психоанализом как влекомое. Это также является главной причиной того, почему человеческое *«Я»* должно состоять из влечений.

В духе такой атомистической, энергетической и механистической[9] концепции психоанализ и понимает в конечном счете автоматизм душевного аппарата человека.

И здесь на сцену выходит экзистенциальный анализ. Он противопоставляет психоаналитической концепции иной взгляд: на месте *автоматизма душевного аппарата* экзистенциальный анализ видит *автономность духовного существования*. Мы снова вернулись к тому, с чего начали: к списку добродетелей Шницлера. Если мы приписываем добродетель «объективность» психоанализу, а добродетель «мужество» – индивидуальной психологии, можно утверждать, что экзистенциальный анализ имеет дело с «чувством ответственности». Ведь он рассматривает человеческое бытие как в высшей степени ответственное бытие, а сам себя как «анализ под углом зрения ответственности». Когда нами было сформулировано понятие экзистенциального анализа, или требование экзистенциального анализа[10], для характеристики состояния ответственности, которое мы помещаем в центр человеческого бытия, хорошо подошло использовавшееся в философии понятие экзистенции.

Если мы хотим в нескольких словах обрисовать путь, пройденный экзистенциальным

---

и, напротив, неприятные, нежелаемые идеи и действия, те, о которых ребенок не хочет знать, которых он боится, воплощаются в образе ведьмы. Подобно тому как недолго сохраняется вера в эти сказочные образы, так, вероятно, недолго продержатся и психологические представления об инстанциях» (Boss M. Das Ich? Die Motivation? In: *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen*. 1960. Bd. 19. № 4. S. 299).

[8] См.: Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. «Продукция сексуального возбуждения… дает запас энергии, которая большей частью употребляется на другие, несексуальные цели, а именно… (при помощи вытеснения…) на созидание позднейшего сексуального ограничения» (Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности / Пер. д-ра М. В. Вульфа с пред. проф. И. Д. Ермакова. – М., 1989. С. 48). Или: «Мы видим… как оно [либидо] концентрируется на объектах, фиксируется на них или оставляет эти объекты, переходит с них на другие и с этих позиций направляет сексуальную деятельность индивида…» (Там же. С. 42.)

[9] В конце концов, сам Фрейд называл психоаналитиков «неисправимыми механиками и материалистами» (Freud S. *Schriften, Londoner Ausgabe XVII*. S. 29).

[10] Frankl V. Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse. In: *Schweizerische Medizinische Wochenschrift*. 1938. Bd. 69. S. 707.

анализом до понимания состояния ответственности как ведущей основы человеческого существования, то мы должны начать с той инверсии, которую нам пришлось осуществить при постановке вопроса о смысле бытия[11]. Мы стараемся показать, что жизнь есть задача, а человеческое существование – ответ на нее. Не человек ставит вопрос о смысле жизни, скорее наоборот, к нему адресован этот вопрос, на который он сам должен ответить. Эти вопросы ставит перед ним жизнь, а отвечать на них он должен делом. Только действием можно действительно ответить на «жизненные вопросы» – ответ на них содержится в ответственности нашего существования. Ведь «нашим» может быть только ответственное существование.

Помимо того, что ответственность нашего бытия проявляется только в действии, она существует только «здесь и сейчас» – то есть в конкретной ситуации для конкретной личности. Таким образом, для нас ответственность бытия всегда персональна и всегда ситуативна.

В той мере, в какой экзистенциальный анализ считает себя психотерапевтическим методом, он особенно применим по отношению к невротическим формам существования, к людям, «попавшим во власть невроза». Конечной своей целью экзистенциальный анализ ставит приведение человека (в частности, невротика) к осознанию своей ответственности или доведение его состояния ответственности до осознания.

Здесь мы должны остановиться. Оказывается, и экзистенциальный анализ стремится к осознанию чего-то. Может быть, устремления экзистенциального анализа подобны устремлениям психоанализа? Это, однако, не совсем так. Психоанализ пытается довести до осознания инстинктивное, а экзистенциальный анализ пытается довести до осознания существенно иное – не инстинктивное, а духовное. Ведь состояние ответственности является духовной основой человеческого существования как существования духовного, а не инстинктивного; экзистенциональный анализ рассматривает человеческое бытие не как подверженность влечениям, а как состояние ответственности, духовное (!) существование.

Таким образом, то, что мне приходится осознавать в экзистенциальном анализе, не относится к влечениям – это не *«Оно»*, это мое *«Я»; «Я»* осознает не *«Оно»*, а само себя и, осознавая, приходит к себе.

## 2
## Духовное бессознательное

Наши рассуждения, приведенные в предыдущей главе, существенно меняют распространенные ранее представления об объеме бессознательного. Поэтому мы считаем необходимым для определения понятия «бессознательное» пересмотреть его границы: есть не только инстинктивное бессознательное, но еще и духовное бессознательное; бессознательное включает в себя не только инстинктивное, но и духовное. Содержание понятия бессознательного при этом существенно расширяется, а само бессознательное подразделяется на бессознательную инстинктивность и бессознательную духовность.

Если мы пытаемся с помощью того, что мы называем логотерапией[12] – психотерапией, основанной на духовности и необходимо дополняющей традиционную психотерапию в узком смысле этого слова, – ввести в обиход врачевателей души представление о духовном как о своеобразной и самостоятельной сфере в противоположность сфере душевного в узком смысле, возникает необходимость выделить духовное внутри бессознательного, или,

---

11 Frankl V. *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Wien: Franz Deuticke, 1946; Frankfurt am Main: Fischer, 1987.

12 Frankl V. Philosophie und Psychotherapie. Zur Grundlegung einer Existenzanalyse. In: *Schweizerische medizinische Wochenschrift*. 1938. Bd. 69. S. 707.

другими словами, духовное бессознательное.

Одновременно, конечно, происходит что-то вроде реабилитации бессознательного. Само по себе это не так уж ново, так как уже очень давно в литературе на эту тему говорят о «созидательных силах» бессознательного или его «проспективной» тенденции. Но до сих пор еще не было, как мы увидим дальше, столь необходимого четкого разведения или даже противопоставления инстинктивного и духовного внутри бессознательного.

Фрейд видел в бессознательном всегда только бессознательную инстинктивность; для него бессознательное являлось в первую очередь резервуаром вытесненных влечений. В действительности же бессознательно не только инстинктивное, но и духовное; как мы покажем далее, духовное, или экзистенция, является чем-то обязательным и даже необходимым как раз именно потому, что оно в значительной мере неосознанно. В известном смысле экзистенция является всегда неосознанной просто потому, что она неосознаваема.

Поскольку оказывается, что не только инстинктивное, но и духовное может быть неосознанным, иначе говоря, что духовное может быть как осознанным, так и бессознательным, мы должны теперь поставить вопрос, насколько жесткой является упомянутая выше двойная граница. Мы видим, что граница между сознательным и бессознательным является очень текучей, как бы проницаемой, полной взаимных переходов. Достаточно признать реальность того, что в психоанализе и позднее называлось вытеснением: в акте вытеснения что-то осознаваемое становится бессознательным, и, наоборот, при преодолении вытеснения неосознанное вновь становится осознанным. Теперь, констатировав «реабилитацию бессознательного», мы оказались перед новым фактом – релятивизацией осознания. Осознание уже нельзя рассматривать как существенный критерий.

После того как мы выявили «проницаемость» границы между осознаваемым и бессознательным, граница между духовным и инстинктивным тоже может показаться недостаточно четкой. Точнее всего об этом говорит Медард Босс, определяя «инстинкт и дух как несоизмеримые явления». Однако, как мы уже выяснили, собственно человеческое бытие есть духовное бытие. Тогда очевидно, что в нашем различении сознаваемого и бессознательного отсутствует не только относительный, но и вообще какой-либо четкий критерий, связанный с человеческим бытием. Это различение не имеет никакого подлинного критерия, потому что абсолютно не содержит критерия подлинности. Критерий подлинности нам может дать только решение, относится ли нечто в человеке к его духовности или инстинктивности, причем совершенно неважно, осознается оно или нет. Ведь собственно человеческое бытие, вопреки психоаналитическим воззрениям, – не влекомое, а, скорее, говоря словами Ясперса, «решающее бытие», или «наличное бытие» (Dasein) в терминах Хайдеггера и Бинсвангера. В нашем экзистенциально-аналитическом смысле это ответственное, экзистенциальное бытие.

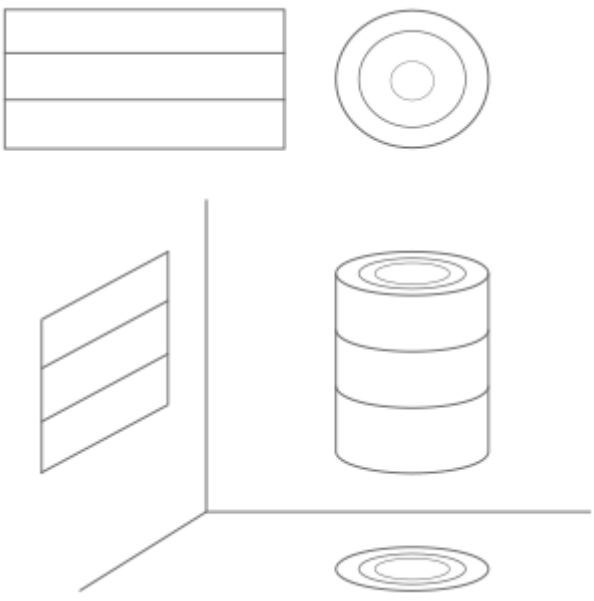
Таким образом, человек может быть «подлинным» и тогда, когда он действует неосознанно; с другой стороны, он только тогда «подлинный» человек, когда действует ответственно, а не инстинктивно. Подлинно человеческое существование начинается только там, где кончается влекомое существование, а кончается там, где кончается ответственность. Подлинное человеческое существование, таким образом, появляется только там, где не *«Оно»* движет человеком, а там, где *«Я»* решает. Можно сказать, что психоанализ лишил человеческое бытие *«Я»* и отдал его во власть *«Оно»*.

Выше было сказано, что граница между духовным – как подлинностью человека – и инстинктивным не может быть проведена достаточно четко; в действительности мы видим здесь известный онтологический разрыв, который отделяет друг от друга две различающиеся по своей природе области внутри целостного человеческого существа. С одной стороны находится существование (экзистенция), с другой – все, что дано (фактичность). Но если существование, как мы уже знаем, является по своей сути духовным, данность включает в себя психологическое и физиологическое, как душевные, так и телесные «факты». И если

границу между существованием и данностью, тот самый онтологический разрыв, можно установить предельно четко, то не так просто разграничить физическое и психическое внутри психофизической данности. Тот из врачей, кто пытался выявить причину вегетативного невроза во всем многообразии его структуры, хорошо знает, как трудно разделить в такой ситуации исходно психогенные и соматогенные компоненты.

Тем самым оказывается, что, после того как мы показали относительность сознавания/неосознавания как подлинного критерия (или критерия подлинности), мы сталкиваемся еще с одной относительностью: относительной оказывается значимость старой психофизической проблемы; она хоть и не снимается совсем, но отодвигается на задний план. Она становится второстепенной по сравнению с гораздо более существенной проблемой, перед которой мы теперь стоим: проблемой *духовного существования вопреки психофизической данности*. Эта проблема, однако, не только принадлежит к числу самых онтологически достойных, но и чрезвычайно важна в контексте психотерапии. Ведь психотерапия постоянно взывает к духовной экзистенции, предстающей для нас как свободное ответственное существование, в противостоянии нашей обусловленности психофизической фактичностью, которая лишь кажется фатальной. Важно, невзирая на эту фактичность, пробудить сознание свободы – той свободы и ответственности, которые составляют подлинно человеческое бытие.

Теперь, проведя все онтологические границы, мы все еще не учитываем, что человеческое бытие – это не только «решающее бытие», но и «отдельное бытие», индивидуализированное бытие. Тем самым оно всегда центрировано, расположено вокруг единственного центра. Но что же находится в этом центре? Чем он заполнен? Вспомним определение личности Макса Шелера, который понимает ее как носителя, а также как «центр» духовных актов. Но если именно от личности исходят духовные акты, то она является и тем духовным центром, вокруг которого концентрируется психофизическое. Определив таким образом центр человеческого бытия, мы можем вместо того, чтобы, как прежде, говорить о духовном существовании и психофизической данности, вести речь о духовной личности и «ее» психофизиологии. При этом важно, однако, не упустить из виду, что формулировка «ее» подразумевает, что личность «имеет» психофизическое, но «есть» духовное. Действительно, ведь я бы не смог всерьез сказать: «принадлежащая мне личность» – ведь я не «имею» личности, я «есть» моя личность; по сути, я не могу также сказать: «мое *Я*», ведь *«Я» это* уже я, но я вовсе не «имею» *«Я»*. «Иметь» я могу в лучшем случае *«Оно»*, как раз как «мою» психофизическую данность.



Но в связи с тем, что человеческое бытие как индивидуальное бытие центрировано вокруг личности как духовно-экзистенциального центра, это бытие еще и интегрировано: лишь духовная личность обеспечивает единство и целостность человеческой сущности. Она создает эту целостность как телесно-душевно-духовную. При этом мы должны подчеркнуть, что только эта троякая целостность составляет всего человека. Неверно, как часто бывает, говорить о человеке как о единстве души и тела. Тело и душа могут образовывать единство – нечто вроде «единой» психофизиологии, но это единство никогда не сможет отразить человеческую целостность: полноценному человеку свойственно еще духовное, более того, духовное есть наиболее подлинное в нем. Когда же говорят только о теле и душе, о целостности не может быть и речи.

Итак, в том, что касается онтологической структуры сущности человека, мы предпочитаем многослойную структуру многоступенчатой, заменив вертикальную иерархию ступеней (бессознательное – предсознание – сознание) концентрическими слоями. Теперь мы можем сделать очередной шаг: совместить образ послойной структуры со ступенчатой моделью, понимая при этом послойную картину как срез условной трехмерной структуры. Тогда нам нужно только лишь представить ядро личности как духовно-экзистенциальный центр, вокруг которого размещены психическое и физическое как периферические слои; вместо ядра личности нам придется в этом случае говорить о личностной оси, которая вместе с окружающими ее психофизическими слоями пронизывает сознание, предсознание и бессознательное. При таком понимании получилась бы отчасти полезная и отчасти адекватная картина истинных соотношений: как внутри личностной оси, так и внутри психофизических слоев каждое отдельное проявление – будь то духовное, душевное или же телесное – может проявиться на ступени как осознаваемого, так и предсознательного или подсознательного.

Поскольку в связи с обращением к психоаналитическому терапевтическому методу упоминалось о «глубинной психологии», нам хотелось бы уточнить это понятие. Глубинная психология пока проникла лишь в подсознательные глубины человеческой инстинктивности и очень мало занималась подсознательными глубинами духовности человека, человеческой личности. Другими словами, глубинная психология оставалась в большей или меньшей степени психологией бессознательного *«Оно»*, но не бессознательного *«Я»*. Тем самым объектом своего исследования она сделала лишь так называемую «глубинную личность» как психофизическую данность; подлинной же личностью как центром духовного существования она пренебрегла. Как мы теперь, однако, знаем, и духовно-экзистенциальная личность (в первую очередь), и *«Я»* (а не только лишь *«Оно»*) имеют свои подсознательные глубины. На самом же деле мы должны, когда говорим «глубинная личность», подразумевать вообще только эту духовно-экзистенциальную личность, только ее подсознательные глубины; ведь только она является подлинной глубинной личностью. Давайте отдадим себе отчет в том, что то, что обычно понимается под глубинной личностью, вовсе не относится к личностному способу бытия, а скорее изначально представляет собой так называемое тварное существование, то есть то, что мы относим не к экзистенции, а к данности и считаем психофизическим, а не духовным. «Глубинная личность» в обыденном понимании означает менее всего духовно-экзистенциальное, то есть подлинное человеческое бытие, а в большей степени подразумевает по определению нечто растительное или в лучшем случае животное «в» человеке.

Как, однако, уже упоминалось, истинная, духовно-экзистенциальная глубинная личность всегда подсознательна, причем подсознательна не факультативно, а по необходимости. Это основано на том, что духовное действие, и тем самым сущность личности как центра духовных актов, является, по сути, чистой «исполнительной реальностью»; личность настолько растворяется в процессе осуществления духовных актов, что в своем подлинном бытии вовсе не отражается, то есть не может быть обнаружена в рефлексии. В этом смысле духовное существование, как и подлинное *«Я»* – так сказать, «*Я* в себе», – нерефлексируемы, а лишь осуществляемы, существуют только в осуществлении, в

его реальности. Подлинное существование, таким образом, неотрефлексировано, ибо оно вообще нерефлексируемо – и поэтому оно в конечном счете не поддается анализу. По сути, под выражением «экзистенциальный анализ» мы никогда не подразумеваем анализ экзистенции, а – как говорилось выше – анализ, исходящий из экзистенции. Сама экзистенция остается неанализируемым и нередуцируемым первичным феноменом. Каждый из отдельных его аспектов, в числе которых мы в свое время рассматривали сознательность и ответственность, также представляет собой первичный феномен. Как будет показано, в частности, на феномене совести, такие первичные феномены не терпят никакой редукции. Можно сказать: в рамках онтического эти феномены не сводимы к чему-либо. Их нельзя раскрыть путем редукции в рамках онтического, но лишь посредством трансценденции в онтологическое. Как сознательность, так и ответственность остаются в плоскости психологически-имманентного рассмотрения нерешаемыми проблемами; если же мы помещаем их в онтологическое, они сразу перестанут быть проблемами: там они будут именно первичными феноменами, присущими человеческому бытию как его «экзистенциалы», как два главных атрибута, присущих экзистенциальному бытию, как то, чем оно всегда обладает.

Итак, мы констатируем: глубинная личность, то есть духовная глубинная личность или такая глубинная личность, которая одна имеет право называться глубинной в истинном значении слова, нерефлексируема, и в этом смысле она может быть названа подсознательной. В то время как духовная личность принципиально может быть как осознанной, так и бессознательной, мы можем сказать, что духовная глубинная личность является необходимо подсознательной. Другими словами, духовное в своей основе неизбежно, сущностно неосознаваемо.

Из всего сказанного следует, что именно «центр» человеческого существования (личность) в своей «глубине» (глубинная личность) неосознаваем: дух в своих истоках есть именно подсознательный дух.

Не так ли устроен – если прибегнуть к аналогии – человеческий глаз? Подобно тому как в месте выхода зрительного нерва на сетчатке располагается «слепое пятно», так и дух именно там, откуда он берет начало, недоступен никакому самонаблюдению и саморефлексии; там, где он изначально, целиком и полностью является собой, он сам для себя неосознаваем. И к нему в полной мере относится то, что было сказано в древнеиндийских Ведах: «То, что видит, нельзя увидеть; то, что слышит, нельзя услышать; то, что мыслит, нельзя помыслить».

Но не только в своем начале, в исходной точке, дух неосознаваем, но и в конце, «в конечной инстанции»; не только в глубинах, но и в вершинах: верховная инстанция, которая должна как бы принимать решение, что сознавать, а что нет, сама является подсознательной. Нам нужно только вспомнить, что во сне имеется так называемый очаг бодрствования – инстанция, которая принимает решение, должен ли спящий и видящий сны человек проснуться или может спать дальше. Этот очаг бодрствования позволяет проснуться спящей матери, как только тихое дыхание ребенка становиться беспокойным, в то время как значительно более громкие шумы с улицы полностью игнорируются. И этот очаг бодрствования не подводит и в состоянии гипноза – и здесь испытуемый просыпается, как только вокруг него или с ним начинает происходить что-то противоречащее его глубинным желаниям. Только в наркозе, в определенной его стадии, эта инстанция замолкает, и очаг бодрствования погружается в сон. Но в остальных случаях всегда эта инстанция, которая регулирует сон и бодрствование, сама не спит, а бодрствует – конечно, лишь пока она несет свою вахту. Ведь то, что в человеке работает как этот очаг бодрствования, как будто бодрствует само. Это лишь квазисознание, оно каким-то образом в курсе того, что происходит вокруг спящего – о настоящем сознании здесь не может быть и речи. Та инстанция, которая решает, будет ли что-то осознано или нет, сама функционирует, таким образом, подсознательно. Но чтобы решать это, она должна как-то уметь различать. Эти оба свойства – принимать решение и различать – присущи только духовному. И в этом тоже

сказывается, в какой мере духовное не только может быть подсознательным, но и в своей начальной и конечной точке необходимо должно быть подсознательным.

## 3
## Экзистенциальный анализ совести

Чтобы подробнее объяснить то, что мы обозначили как «духовное бессознательное», противопоставив его инстинктивному бессознательному, мы будем далее использовать как бы в качестве его модели феномен совести. В русле того, что было сказано выше об ответственности существования как «первичном феномене», совесть, безусловно, принадлежит человеческому бытию как «решающему бытию». Все то, что мы уже пытались вывести дедуктивно, должно проявиться на примере феномена совести индуктивно, или, лучше сказать, феноменологически. Действительно, то, что называют совестью, достигает глубин подсознания, коренится в почве подсознания: именно большие, настоящие – экзистенциально подлинные – решения в человеческом бытии принимаются всегда нерефлексивно и тем самым бессознательно. В своем происхождении совесть восходит к бессознательному.

В этом смысле совесть также можно назвать иррациональной; она алогична – или, точнее, дологична (praelogisch). Точно так же, как существует донаучное и онтологически предшествующее ему *дологическое понимание* бытия, имеется и *доморальное представление* о ценностях, которое предшествует любой конкретной морали, а именно совесть.

Иррациональной же совесть является потому, что она, по меньшей мере в своем непосредственном осуществлении, никогда не бывает всецело рационализируемой; она всегда раскрывается только ретроспективной «вторичной рационализацией»: все так называемые исследования совести мыслимы только как ретроспективные. Голос совести также не поддается исследованию.

Однако, если спросить себя, по какой причине совесть действует непременно иррационально, то придется принять во внимание следующие факты: сознанию открывается сущее; совести же, напротив, открывается скорее еще не существующее, а только должное существовать. Это не действительное, а лишь то, что должно осуществиться, лишь возможное (конечно, речь идет о том, что эта возможность в высшем смысле представляет собой необходимость). Но поскольку то, что открывает нам совесть, – это то, что еще должно будет осуществиться, только должно будет реализоваться, сразу же возникает вопрос, как его можно реализовать без его предварительного духовного предвосхищения. Это предвосхищение – духовная антиципация – происходит посредством того, что называется интуицией: духовное предвосхищение совершается в акте умозрения.

Так совесть оказывается по существу интуитивной функцией: чтобы предвосхитить то, что должно реализоваться, совесть должна это интуитивно уловить, и в этом смысле совесть – этос – является действительно иррациональной и только задним числом рационализируемой. Разве мы не знаем аналогии этому: разве эрос не является столь же иррациональным, столь же интуитивным? Действительно, любовь так же интуитивна; она так же способна увидеть еще не существующее – но не «должное», как совесть, а лишь возможное. Любовь провидит и открывает именно ценностные возможности в возлюбленном *«Ты»*. И она тоже, таким образом, предвосхищает нечто в своем духовном умозрении – те еще не осуществленные личные возможности, которые может таить в себе возлюбленный.

Однако не только в том, что и совесть, и любовь имеют дело с возможностью, а не с действительностью, они схожи между собой, и не только в том очевидном, что обе действуют интуитивно. Следует ввести еще одно объяснение их неизбежно интуитивного, иррационального и поэтому никогда полностью не рационализируемого образа действия: и совесть, и любовь имеют дело с абсолютно индивидуальным существованием.

Прямое назначение совести – открывать человеку Необходимое. Но это Необходимое всегда Единственное. В данном случае речь идет о той единственной уникальной

возможности конкретной личности в конкретной ситуации, которую Макс Шелер охарактеризовал понятием «ситуационные ценности» (Situationswerte). Речь идет, таким образом, о чем-то абсолютно индивидуальном, об индивидуальном долженствовании, которое не может быть выведено из какого-либо общего закона, из каких-либо всеобщих «моральных законов» (вроде кантовского императива), однако может быть предписано лишь «индивидуальным законом» (Георг Зиммель). Оно вообще рационально не познаваемо, но доступно лишь интуитивному пониманию. И эту интуитивную работу осуществляет именно совесть.

Поскольку совесть раскрывает такие конкретные, индивидуальные ценностные возможности интуитивно, можно было бы назвать механизм, по которому это происходит, инстинктивным и, соответственно, рассматривать совесть, в противоположность «практическому разуму», как нравственный инстинкт. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что этот «нравственный инстинкт» находится в весьма существенном противоречии с тем, что принято называть инстинктом, то есть с витальным инстинктом. Инстинкт животных нацелен на Всеобщее, он действует только «вообще»: он, по сути, схематичен. Ведь животные реагируют согласно своим инстинктам на определенные признаки и воздействия окружающей среды всегда только по жесткой схеме, которая задана раз и навсегда для всех особей. Действенность этой инстинктивной схемы определяется тем, что она именно всеобщая, согласно закону больших чисел, в то время как в отдельных случаях эта схема не только отказывает, но и приводит отдельную особь к тому, что при известных обстоятельствах она ведет себя хоть и инстинктивно, но именно поэтому неадекватно, «неразумно». Та же инстинктивная схема реагирования, которая сохраняет или спасает жизнь большинству муравьев, целому муравьиному государству, может при определенных обстоятельствах погубить отдельного муравья. С этим, с точки зрения инстинктов, приходится просто мириться: витальный инстинкт пренебрегает Индивидуальным.

В противоположность этому действенность этического инстинкта обеспечивается тем, что он направлен не на Всеобщее, а всегда только на Индивидуальное: он, как говорится, восходит к Конкретному. В то время как животное иногда вводит в заблуждение его витальный инстинкт, человека иной раз дезориентирует этический разум. Этический же инстинкт, то есть совесть, делает человека способным увидеть «единственно необходимое», а не всеобщее. Ведь только одна совесть в состоянии приложить «вечный», всеохватывающий «моральный закон» к единичной конкретной ситуации конкретной личности. Жизнь по совести всегда есть абсолютно индивидуальная жизнь в абсолютно конкретной ситуации, возникающей в нашем единственном и неповторимом существовании. Совесть схватывает конкретное «здесь» моего личного бытия. Не следует понимать эти рассуждения как в чем-то направленные против «морального закона» – они лишь отдают должное совести.

Теперь мы хотим показать, что и в этом отношении – в том, что касается индивидуальной направленности совести, – любовь также можно поставить в известную аналогию с ней: не только решение совести направлено исключительно на индивидуальную возможность, но и решение любви. Если совесть раскрывает «единственно необходимое», любовь раскрывает «единственно возможное» – уникальные возможности любимого человека. Только любовь способна узреть личность в ее неповторимости, в ее абсолютной индивидуальности. В этом смысле она обладает важнейшей познавательной функцией. Возможно, эта ее познавательная способность была понята и по достоинству оценена еще в те времена, когда в древнееврейском языке любовный акт и акт познания обозначались одним и тем же словом.

Какое право мы имеем, однако, говорить об аналогии между решением совести и решением любви? Разве в любви имеет место какое бы то ни было решение? Безусловно да, ибо и в любви, даже прежде всего в ней, человеческое бытие является «решающим бытием». Действительно, выбор партнера – «любовный выбор» – только тогда является истинным

выбором, когда он не диктуется влечениями. До тех пор пока какой-то подсознательный образец, «имаго» из глубин *«Оно»*, определяет мой любовный выбор, о любви не может быть и речи. Не только в поэзии, но и в психологии, таким образом, рифмовать «Liebe» (любовь) и «Triebe» (влечения) неуместно. До тех пор, пока *«Я»* будут направлять к *«Ты»* влечения *«Оно»*, нельзя говорить о любви: в любви *«Я»* не подчиняется *«Оно»*, а решает в пользу *«Ты»*.

Не только этическое и эротическое, не только совесть и любовь уходят корнями в эмоциональные, а не рациональные, в интуитивные глубины духовного бессознательного. Патетическое тоже, в известном смысле, коренится в нем, поскольку в духовном бессознательном наряду с этическим бессознательным – нравственной совестью – существует, так сказать, эстетическое бессознательное – художественная совесть. Как при создании художественных произведений[13], так и при воспроизведении художник подчинен в этом смысле подсознательной духовности. Иррациональной и не полностью рационализируемой совести у художника соответствует вдохновение, которое тоже коренится в сфере подсознательной духовности. Вдохновенный художник творит, и источники, из которых он черпает это вдохновение, остаются во мраке, который никогда полностью не освещается сознанием. И снова оказывается, что чрезмерная осознанность может интерферировать с творчеством «из подсознания»; нередко форсированное самонаблюдение, воля к сознательному «деланию» того, что должно само происходить в глубине подсознания, приводит творца к поражению. Любая избыточная попытка рефлексии может здесь только навредить.

Нам известен случай, когда один скрипач все время пытался играть как можно сознательнее: начиная от правильного положения скрипки и заканчивая тончайшими деталями техники игры – все это он хотел сознательно рефлексировать. Это могло привести только к полному художественному провалу, что и произошло. В ходе терапии пришлось прежде всего устранить эту склонность к избыточной саморефлексии и самоанализу: она была направлена на то, что мы в другом случае назвали «дерефлексией» [14]. Психотерапевтическая помощь была призвана вернуть этому пациенту *доверие к бессознательному*, демонстрируя ему вновь и вновь, насколько его бессознательное «музыкальнее», чем сознание. Действительно, направленная таким образом терапия привела к растормаживанию в известной мере творческих сил бессознательного благодаря тому, что бессознательный по своей сути процесс творческого исполнения освободился от сдерживающего влияния чрезмерного осознания.

В этом примере отражается также очень существенный момент для постановки психотерапевтических целей. Сегодня мы ни в коем случае не должны настаивать на том, что психотерапия любой ценой должна приводить к осознанию. Только на время психотерапевт должен что-то сделать сознаваемым; он должен подсознательную возможность перевести в осознаваемую действительность – и только с той целью, чтобы в результате снова создать подсознательную установку, то есть в конечном счете психотерапевт должен восстановить автономию бессознательных процессов.

Следует ли так истолковывать вышесказанное, что вся художественная продукция или репродукция – или даже все этические и эротические процессы наряду с патетическими – должны быть отнесены к тому, что принято называть чувством? Мы боимся оказаться в этом вопросе недостаточно осторожными, ведь понятие «чувство» стало сегодня весьма неточным. В частности, из этого слова никогда не ясно, – если вспомнить о главном

---

[13] См. главу «Psychotherapie, Kunst und Religion» в книге Frankl V. *Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung fur Ärzte*. München: Piper, 1986.

[14] Frankl V. *Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*. München: Ernst Reinhardt, 1956, 1987.

различии, введенном Шелером, – имеется ли в виду просто чувство как состояние или же интенционально направленное чувство. В то время как именно интенциональные чувства можно было бы, пожалуй, отнести к духовному бессознательному, обычные же душевные состояния имеют столь же мало отношения к духовно-экзистенциальному, то есть к подлинному человеческому существованию, как и состояния влечений.

Следует, однако, подчеркнуть, что мы адресуем упрек в известной неточности только слову «чувство», но ни в коей мере не чувству самому по себе. Само чувство, по крайней мере там, где оно в шелеровском смысле должно называться интенциональным, нельзя назвать просто неточным; ведь *чувствительность чувства может быть гораздо выше, чем проницательность разума*.

Какие трудности возникают при исследовании, пусть ретроспективном, не поддающегося по сути изучению процесса становления духовной деятельности на подсознательной основе, видно уже на следующем реальном примере: всегда и везде были и будут шутки и смех над шутками; но до сегодняшнего дня еще не получено полного научного объяснения феномена шутки или феномена смеха: так мало действенность этих актов зависит от рефлексивного знания о них и от их рационального понимания.

Чтобы еще раз подчеркнуть обсуждавшуюся выше параллель, стоит отметить следующее: там, где духовное *«Я»* погружается в сферу бессознательного как в свою основу, там мы можем говорить о совести, о любви или об искусстве. Там, где, наоборот, психофизическое *«Оно»* прорывается в сознание, мы говорим о неврозе или психозе, в зависимости от их патогенеза: о неврозе при его психогенном происхождении и о психозе при физиогенном.

## 4
## Экзистенциально-аналитическое толкование сновидений

Если после всего сказанного кажется трудным найти путь к постижению духовного бессознательного, вспомним, что есть, пожалуй, путь, при котором бессознательное, в том числе духовное бессознательное, как бы само идет навстречу нашему познанию: это анализ сновидений. Со времени открытия классического толкования сновидений методом свободных ассоциаций, введенного в науку З. Фрейдом, наш арсенал возможностей такого анализа еще расширился.

Мы тоже хотим использовать этот метод, но уже для того, чтобы поднять в сознание – и в фокус ответственности – не только подсознательную инстинктивность, но и подсознательную духовность. После всего вышесказанного мы уже можем ожидать, что в сновидения, в эти подлинные порождения бессознательного, входят элементы не только инстинктивного бессознательного, но и духовного бессознательного. Мы воспользуемся для этого тем же способом, каким Фрейд отслеживал инстинктивное бессознательное, но, преследуя цели, отличные от психоаналитических (а именно обнаружение духовного бессознательного), мы сможем сказать: мы маршируем вместе, но сражаемся порознь.

В отношении толкования сновидений может также иметь значение то, что совесть является наиболее подходящей моделью для демонстрации деятельности духовного бессознательного. Рассмотрим для примера следующее сновидение: пациентке снится, что вместе с грязным бельем в стирку попала грязная кошка, которая потом была найдена мертвой в выстиранном белье.

Ассоциации на слово «кошка»: больной приходит в голову, что она любит кошек «больше всех»; впрочем, «больше всех» она также любит дочь, своего единственного ребенка. «Кошка» означает в этом сновидении, таким образом, ребенка. Но почему кошка «грязная»? Это вскоре выясняется, как только мы узнаем от пациентки, что в последнее время окружающие часто сплетничают о личной жизни ее дочери – именно в этой связи реально «стирают грязное белье». Но это также и причина того, что больная, как она признает, постоянно опекает дочь, стережет ее и подсматривает за ней. Итак, что же означает

весь сон в целом? Это предостережение: больной не стоит так терзать свою дочь чрезмерным воспитанием нравственной «чистоты» (!), иначе она погибнет. Сновидение, таким образом, является предостерегающим голосом собственной совести.

Мы не понимаем, почему надо отказываться от такой простой возможности толковать сновидения со всеми их отдельными элементами в пользу предвзятого мнения о том, что сновидение непременно должно скрывать какое-то инфантильно-сексуальное содержание. Мы предпочтем по-прежнему руководствоваться эмпирическими фактами духовного бессознательного, стремясь к главной добродетели психоанализа – объективности. Мы требуем такой объективности не только со стороны анализируемых, но и со стороны аналитиков, то есть мы не только требуем безусловной честности от объектов нашего анализа (например, в части производимых фантазий), но и безусловной непредвзятости от субъекта-исследователя, которая не позволит ему закрыть глаза на факты подсознательной духовности.

А теперь рассмотрим сновидение другого пациента. Больной описывает сон, который возвращается через сравнительно небольшие промежутки времени, иногда даже в течение одной ночи повторяется в виде цепочки сновидений. Ему снится, что он находится в одном зарубежном городе и пытается там дозвониться по телефону одной даме, но это ему никак не удается. Сначала он не может добиться соединения, потому что телефонный диск приобретает гигантские размеры и на нем находятся сотни отверстий – так, что набрать номер нельзя. При пробуждении он замечает, что номер, который он хотел набрать, хоть и похож на номер этой дамы, но на самом деле является телефонным номером предприятия, на котором он в настоящее время успешно работает. При обсуждении сна с пациентом выясняется, что он, композитор по профессии, во время своего пребывания в том самом заграничном городе был охвачен творческом порывом, который принес ему глубокое удовлетворение: речь шла о музыке религиозного содержания. В настоящее время он работает над джазовыми композициями к кинофильмам, как уже отмечалось, успешно, но без чувства внутреннего удовлетворения. Далее больной объясняет, что о тоске по тому городу не может быть и речи, так как проведенные там годы – если не считать работу – со всех точек зрения были неприятными; также не может быть и речи о тоске по той даме, потому что его с ней в эротическом плане абсолютно ничего не связывало. Неожиданно он поясняет, что в той части сна, где ему снится необычайной величины телефонный диск, ему видится печальная констатация того факта, что сегодня он стоит перед трудным выбором (Wahl)[15]. «Но что это за выбор?» – должны спросить мы. Ответ напрашивается сам собой: профессиональный выбор, выбор между светской и неземной музыкой – к какой из них чувствует призвание наш пациент. Теперь нам уже понятно значение центральной части сновидения: наш пациент постоянно, хоть и тщетно, ищет «повторного соединения»: нам остается только заменить это «повторное соединение» на «обратное соединение» и перевести это слово на латынь; получится *religio*[16].

Итак, это сновидение не является, как предыдущее, предупреждением пациенту, но представляет собой упрек самому себе; в обоих случаях это исходит от совести, исключительно от духовного бессознательного, причем во втором сновидении ясно говорит не только этическая, но и художественная совесть. Личная религиозная проблематика, появляющаяся во втором сновидении (именно как конкретный объект подсознательной духовности), может, конечно, проявляться в других сновидениях в виде не скрытой, а явной религиозной проблематики. Рассмотрим следующий пример.

Пациенту снится, что отец передает ему сахарин, а он отказывается с гордым замечанием, что лучше будет пить кофе или чай горьким, чем подслащенным какими-то

---

[15] В немецком языке слово "Wahl" обозначает и «выбор», и «набор» (номера). – *Прим. ред.*

[16] Латинский глагол *religare* означает «связывать», «воссоединять». – *Прим. ред.*

заменителями. «Передавать» вызывает у пациента такую ассоциацию: «Передача – дословно: традиция, но то, что мне отцом вменяется в традицию, – это религиозная конфессия». Далее ассоциации привели к актуализации следующих событий дня: вечером перед сном пациент прочитал в журнале статью с дискуссией между экзистенциальным философом и теологом; аргументация экзистенциального философа показалась ему весьма убедительной, и прежде всего ему импонировало отрицание им экзистенциально неподлинной, поддельной религиозности – особенно то место в диалоге, где философ осуждает бегство «в царство веры или в царство снов» и восклицает: «Что за мотив – желание стать счастливым?! Мы хотим реальности». И здесь, в состоянии бодрствования, неподлинное отрицается. Дальше мы узнаем, что в тот же вечер пациент слышал по радио проповедь, которую он воспринял как какое-то дешевое «слащавое» утешение. Обратим внимание, что в цитировавшейся статье в одном месте также спрашивалось: «Что произойдет, если вкус (!) к миру будет потерян?» Теперь мы очень хорошо понимаем, на основании каких ассоциативных связей экзистенциально неподлинное (в религиозности в смысле традиционных конфессий) избирательно связывается со сферой вкусов и почему для сравнения в образе сновидения был выбран именно сахарин – искусственный сладкий заменитель настоящего сахара. Однако полностью выбор символа станет нам ясен только тогда, когда мы узнаем, что наш пациент постоянно носит при себе в роли талисмана с целью защиты от сглаза соответствующий его «традиционной» конфессии религиозный символ в маленькой деревянной коробочке, которая первоначально была упаковкой от сахарина.

И в других сновидениях нам встречается в числе проявлений духовного бессознательного личная религиозная проблематика, и не только, как в последнем сне, в отношении конфессионального, но и – в рамках конфессионального – в особом отношении к институту Церкви. В качестве иллюстрации рассмотрим сновидение еще одной пациентки.

Ей снится, что она идет в церковь. Ее ассоциации: «По дороге к психотерапевту я прохожу мимо церкви и каждый раз думаю: "Я на пути к Богу – но не посредством Церкви, а вследствие моего лечения у психотерапевта; мой путь к Богу идет, таким образом, через врача. Возвращаясь от врача, я, конечно, снова иду мимо церкви, таким образом, мой путь к лечению идет в обход Церкви"». В сновидении церковь производит впечатление заброшенной. Объяснение: заброшенная церковь означает, что пациентка покинула ее – она действительно повернулась спиной к Церкви. – «Церковь полностью разбомблена, крыша обрушилась, и только алтарь стоит целый». Объяснение: внутренние потрясения, вызванные переживаниями войны, действительно не только ослабили пациентку душевно, но и открыли ее взору основы (алтарь) религии. – «Голубое небо, воздух чист». Объяснение: внутренние потрясения открыли ее взору неземное. – «Но надо мной еще есть остатки крыши, балки, которые грозят упасть, – и я боюсь этого». Объяснение: больная боится снова подвергнуться этим потрясениям. – «И я выбегаю на свободу немного разочарованной». Объяснение: действительно в последнее время у нее были некоторые разочарования не только религиозно-конфессионального плана, но и касающиеся института Церкви: полному осознанию ее принадлежности к Церкви противостояли отдельные переживания ограниченности и бездушия конкретных священников и теологов.

То, что у этой пациентки церковно-институциональная проблематика оказалась включена в религиозно-конфессиональную, не удивляет, когда мы узнаем, что она склонна к ярким мистико-экстатическим переживаниям. Возможно, интересно проследить и эту сторону ее религиозной проблематики в сновидениях, увидеть, в какой мере в них отражается и эта область бессознательной духовности нашей пациентки.

Вот еще одно сновидение пациентки: «Я нахожусь на площади Стефана». Объяснение: католический центр Вены. – «Я стою перед замурованным порталом собора Святого Стефана». Объяснение: доступ к христианству закрыт для нее. – «В самом соборе темнота, но я знаю: там – Бог». Ассоциация: «Поистине, ты есть скрытый Бог». – «Я ищу вход». Объяснение: теперь она ищет доступ к христианству. – «Осталось несколько минут до 12 часов». Объяснение: уже давно пора. – «Внутри отец N.N. читает проповедь [пастор N.N.

как бы представляет для нашей пациентки христианство]. В замочную скважину я вижу его голову». Объяснение: его личность передает ей лишь часть того, что он представляет. – «Я хочу внутрь». Объяснение: она хочет отвернуться от конкретной личности и обратиться к сущности. – «Я бегу по узким коридорам». Объяснение: узость = страх; наша пациентка находится в состоянии боязливого, нетерпеливого ожидания, следуя к своей цели. – «У меня с собой бонбоньерка, на ней надпись: "Бог взывает"». Объяснение: ее призвание к религиозной жизни – той цели, к которой она так нетерпеливо стремится, – и путь к этой цели уже таят в себе сладость мистико-экстатических переживаний. – «Я беру из бонбоньерки конфету и съедаю ее, хотя знаю, что, возможно, из-за этого заболею». Ассоциация: больная постоянно говорила, что в своих мистических экстазах совершенно сознательно подвергается опасности «сойти с ума», то есть заболеть. – «Я боюсь, что кто-то может увидеть надпись на бонбоньерке, мне стыдно, и я начинаю стирать эту надпись». Ассоциация: пациентка знает, что ее «случай» будет опубликован, и предпринимает все возможное, чтобы помешать публикации.

Здесь мы сталкиваемся с одним из немаловажных моментов для дальнейших исследований: тем фактом, что религиозное иногда стыдливо прячется. Это не следует путать с невротической сдержанностью. Стыд – это совершенно естественная установка и ни в коем случае не совпадает с невротической заторможенностью. После посвященной этому вопросу работы Макса Шелера мы знаем, что стыд, и в любви тоже, имеет ярко выраженную защитную функцию. Его задача состоит в том, чтобы не дать чему-либо стать объектом внимания. Таким образом, мы можем сказать: любовь боится разглядывания. Она избегает всякой публичной огласки, так как человек боится, что в этой огласке будет осквернено самое для него святое. Это осквернение может произойти так, что будет утрачена непосредственность самоотречения и преданность превратится в предмет, но не просто в предмет чужого разглядывания, а в предмет собственного самонаблюдения. В обоих случаях непосредственность, первичность, подлинность характера, то есть экзистенциальность, грозят исчезнуть или обратиться в состояние, наблюдаемое другими либо самим собой. Иными словами, стороннее наблюдение или самонаблюдение лишает любовь качества *«Я»* и сводит ее к *«Оно»*.

То же самое, как нам кажется, происходит и с другим, не менее святым для человека, может быть, самым святым – с религиозностью. Не следует забывать: религиозность истинно интимна, не менее интимна, чем любовь. Она «интимна» в двух смыслах: она «в самой сердцевине» человека – и она, как и любовь, находится под защитой стыда. Настоящая религиозность, желая сохранить свою подлинность, также избегает любой публичности; она прячется, чтобы не предать себя. Наши пациенты боятся «выдать» свое «интимнейшее» религиозное переживание как в смысле «разболтать», так и в смысле «предать». Последнего они боятся постольку, поскольку не хотят отдать свое интимнейшее переживание в руки тех, кто может его не понять, не оценить его подлинность, а, напротив, сочтет неистинным: такие пациенты боятся, что даже врач, которому они доверяют свое переживание, может разоблачить их религиозность как сублимацию либидо, как нечто безличное, идущее не от *«Я»,* а от *«Оно»* («архаическое бессознательное») или от социально-стереотипного («коллективное бессознательное»)[17].

Теперь понятно, почему наша пациентка испытывала глубокий страх по поводу того,

---

[17] Однажды одна из моих пациенток вдруг сказала: «Как так получилось, что я стыжусь всего религиозного, оно кажется мне неловким и смешным? Я теперь сама знаю наверняка, почему я стыжусь моих религиозных потребностей. Лечение души, которым я занималась с 27 лет у других врачей и в других клиниках, всегда основывалось на том, что такое стремление является мудрствованием, бессмысленной спекуляцией; существует только то, что можно увидеть и услышать, а все остальное является бессмыслицей, высвобождаемой при травме, или лишь бегством в болезнь (чтобы уклониться от жизни). Так, когда я говорила о моей потребности в Боге, я чуть ли не ожидала, что на меня наденут смирительную рубашку. Все лечение было до сих пор разговорами вокруг да около».

что однажды ее «клинический случай» будет опубликован и ее религиозное ощущение будет сведено к объекту. Этот страх перед оглаской мы, конечно, встречаем не только в связи с боязнью публикации. Он появляется и в связи с публичной демонстрацией. Здесь мы хотим сказать о наблюдениях, сделанных на наших лекциях по психотерапии. На этих лекциях пациентов не демонстрируют в аудитории, чаще беседа происходит в соседнем помещении с глазу на глаз с одновременной аудиотрансляцией в аудиторию. Больные, таким образом, не выставляются перед публикой, их только слушают, публика является истинной «аудиторией»[18]. Таким образом, ничто непосредственно не «выставляется напоказ», а только доводится до ушей «слушателей». Тем не менее высказывания пациентов все-таки остаются публичными, поскольку трансляция в аудитории происходит, разумеется, с их ведома и согласия. Нам кажется особенно примечательным, что *именно те больные*, которые благодаря созданным нами оптимальным условиям сохранения их инкогнито и соответствующего уменьшения их смущения *уже готовы обсуждать свою сексуальную жизнь вплоть до самых интимнейших, даже перверсных деталей, высказывают «смущение», как только речь заходит об их религиозных переживаниях*. Так однажды во время подобной беседы перед микрофоном за кулисами аудитории одна пациентка, которую экспромтом спросили о ее сновидениях, в ответ на этот неожиданный для нее вопрос рассказала такой сон:

«Я нахожусь среди большой толпы – всё как на какой-то ярмарке; все движутся в одном направлении, я же пытаюсь пройти в противоположном». Толкование: в ярмарочном водовороте этого мира упорядоченно «текут» большие массы, наша же пациентка плывет, так сказать, против течения. – «Каким-то образом мне известно то направление, в котором мне следует идти, так как на небе виден свет, которому я следую. Этот свет становится все ярче и ярче и превращается наконец в образ». Толкование: сначала пациентка знает о направлении только приблизительно, затем, однако, точнее. – Тут мы ее спрашиваем, что за образ открылся ей. Больная тут же смущается и после некоторого раздумья робко спрашивает: «Я действительно должна об этом говорить?» И только после настоятельной просьбы она раскрывает свою тайну: «Это был образ Христа». Во сне совесть заставляла ее следовать Христу, пройти свой путь христианкой.

В этом сновидении нет собственно религиозной проблематики: для этой пациентки религия, религиозный путь являются бесспорным. В противоположность этому в приведенных ранее сновидениях других больных обнаруживаются явные религиозные проблемы; они более или менее скрыты – в зависимости от того, в какой степени религиозность видящего сон является явной или скрытой, то есть осознается им собственная религиозность или нет. Нас не удивляет существование такой «вытесненной» религиозности, скрытой от осознаваемого *«Я»*, после того, что было сказано выше об «интимном» характере подлинной религиозности. Нас не удивляет также и то, что мы сталкиваемся с очевидно религиозными сновидениями у нерелигиозных людей, поскольку мы теперь знаем, в каких глубинах таится не только подсознательное, или вытесненное, либидо, но и подсознательная, или вытесненная, религиозность. Первое относится к инстинктивному бессознательному, в то время как второе принадлежит к духовному бессознательному. Это ясно из сказанного выше и является важной предпосылкой для наших дальнейших исследований.

## 5
## Трансцендентность совести

В предыдущей главе при обсуждении экзистенциально-аналитического толкования сновидений мы столкнулись с психологическим фактом подсознательной, или вытесненной, религиозности. Теперь мы хотим показать, насколько эти психологические данные

---

[18] От латинского *audio* – «слушаю». – *Прим. ред.*

экзистенциального анализа соответствуют онтологическим ожиданиям. Это соответствие налицо, ведь экзистенциальный анализ совести, к которому мы обратились в третьей главе этой книги, для полного завершения необходимо сопоставить с таким важнейшим обстоятельством, которое мы можем назвать трансцендентностью совести. Чтобы перейти к рассмотрению трансцендентности совести, мы должны исходить из следующих фактов.

Любая свобода имеет две стороны: «от чего» и «для чего». То, «от чего» человек может быть свободен, – это его влечения. *«Я»* человека свободно от его *«Оно»*. То, «для чего» человек свободен, – это ответственность. Свобода человеческой воли – это, таким образом, бытие, свободное «от» влечений «для» ответственности, для совести.

Это положение в его двойственности лучше всего отражено в простом императиве Марии фон Эбнер-Эшенбах: «Будь хозяином своей воли и слугой своей совести!» Из этого афоризма, из этого этического требования мы и будем исходить, освещая вопросы трансцендентности совести. Наши рассуждения мы построим следующим образом.

«Будь хозяином своей воли…» Но я уже и так являюсь ее хозяином, поскольку я человек и правильно понимаю свою человечность как свободу и все свое бытие как постоянную ответственность. Должен ли я, исходя из этого, быть «слугой своей совести»? Даже если я смогу стать им, то моя совесть тогда станет чем-то другим, чем-то большим, чем я сам. Тогда должно существовать нечто высшее, чем человек, который просто внимает «голосу совести», – это должно быть что-то сверхчеловеческое. Иначе говоря, слугой своей совести я могу стать только тогда, когда я в своем самопонимании буду воспринимать совесть как феномен, трансцендирующий мое просто человеческое существование – и тем самым меня самого и мое бытие с точки зрения трансцендентности. Я могу понять феномен совести не в ее психологической действительности, а только в ее трансцендентальной сущности. Стать «слугой своей совести» я смогу, таким образом, только если диалог с моей совестью будет истинным диалогом, не просто монологом с самим собой; если моя совесть будет больше моего *«Я»*, будет рупором чего-то другого.

Может ли вообще быть ошибочным то, что говорит нам голос нашей совести? Совесть не может «иметь голос» уже потому, что она сама «есть» голос – голос трансцендентности. В этот голос вслушивается человек, но исходит он не от человека. Напротив, только трансцендентный характер совести позволяет нам понять человека, в частности его личностные свойства, в самом глубинном, сущностном смысле. Понятие «личность» (Person) приобретает в этом новом свете совсем иное значение, ведь мы можем теперь сказать: совесть человеческой личности озвучивает (per-sonat [19] ), олицетворяет некую надчеловеческую инстанцию. Что это за инстанция, мы не можем на этом этапе понять, исходя только лишь из начальных представлений о совести и ее трансцендентном происхождении. Можно наверняка утверждать пока лишь одно: что и эта надчеловеческая инстанция непременно должна обладать личностной формой существования. Из этого онтологического вывода можно далее вывести то, что называют образом и подобием применительно к человеческой личности.

Совесть как имманентно-психологический факт, таким образом, прямо связана с трансцендентностью. Ее можно понять только исходя из трансцендентности, только как трансцендирующий феномен. Так, у человека есть пупок, который сам по себе кажется совершенно бессмысленным. Только если знать предысторию человека до его появления на свет, становится понятно, что это лишь «остаток» прежней связи человека с материнским организмом. Смысл совести также можно понять, лишь приняв во внимание ее трансцендентное происхождение. Пока мы рассматриваем человека в контексте биологического онтогенеза, изолированно и не пытаясь объяснить его происхождение, мы не сможем понять всего в его организме. Так и в онтологии человека мы не сможем понять всего, в том числе и совесть, пока не обратимся к ее трансцендентному происхождению.

---

[19] В переводе с латинского «звучит сквозь». – *Прим. ред.*

Совесть может быть понята только под сверхчеловеческим углом зрения, в конечном счете если человек будет понят в аспекте творения следующим образом: как хозяин своей воли я – творец, как слуга своей совести я – творение. Другими словами, для объяснения человеческой свободы достаточно экзистенциальности, для объяснения человеческой ответственности я должен обратиться к трансцендентальности совести.

Совесть, которую мы изначально сделали моделью духовного бессознательного, становится той ключевой реальностью, в которой проявляется трансцендентность духовного бессознательного. Психологический факт совести является, таким образом, имманентным аспектом трансцендентного феномена. Совесть – это только имманентная сторона трансцендентного целого, возвышающаяся над плоскостью психологической имманентности и трансцендирующая ее. Отсюда ясно, что без насилия нельзя осуществить проекцию из пространства духовного на плоскость душевного, как это безуспешно пытаются сделать все психологизирующие «объяснения»[20].

Как уже говорилось, совесть – это голос трансцендентного и поэтому сама трансцендентна. Нерелигиозный человек – это тот, кто не осознает этой трансцендентности. Нерелигиозный человек также «имеет» совесть и ответственность, но перед ним не встают дальнейшие вопросы: перед чем ответственность? Откуда совесть? И это не должно нас удивлять. В Первой книге Царств (3:2–9) рассказывается, как Самуил, будучи еще отроком, ночевал однажды с первосвященником Илием в храме. Самуила разбудил среди ночи голос, звавший его по имени. Мальчик встал и обратился к Илию, чтобы узнать, что тот от него хочет. Но священнослужитель вовсе не звал его и приказал лечь спать. Это повторилось второй и третий раз. И только на третий раз первосвященник сказал мальчику, что если он еще раз услышит этот зов, пусть встанет и скажет: «Говори, Господи, ибо слышит раб Твой».

Даже пророк, будучи ребенком, не узнал призыва, исходившего от трансцендентного. Как же может обычный человек понять трансцендентный характер голоса своей совести? И почему нас должно удивлять, что он обычно принимает голос своей совести за нечто, находящееся в нем самом?

Нерелигиозный человек, таким образом, принимает совесть в ее психологической действительности и как бы останавливается на этом имманентном факте – останавливается, можно сказать, преждевременно, принимая совесть за некий конец, конечную инстанцию, перед которой он должен держать ответ. Но совесть не является последним «для чего» человеческой ответственности бытия, она – предпоследняя инстанция. Нерелигиозный человек преждевременно останавливается на пути поиска смысла, не выйдя за пределы и не задавшись вопросом о самой совести. Он немного не дошел до вершины. Но почему он не идет дальше? Он не хочет потерять «твердой почвы под ногами», ведь сама вершина скрыта от его взора, она покрыта туманом, и он не отваживается шагнуть в этот туман, в эту неизвестность. Этот риск под силу только религиозному человеку. Что же позволяет им там, где один остается, а другой продолжает путь, расстаться без неприязни?

Религиозный человек должен уважать иное решение своего собрата, он должен признавать это решение как принципиальную возможность и реальную действительность. Именно религиозный человек должен знать, что свобода такого выбора является желанной и созданной Богом. Человек свободен в такой степени, создан своим Творцом настолько свободным, что свобода эта распространяется беспредельно, и само творение может сделать выбор против своего Творца, отречься от Бога.

Иногда человек ограничивается только отречением от имени Бога, из высокомерия говорит он только о «божественном» или «божественности», давая ей личные имена или всеми силами скрывая ее за неопределенными, витиеватыми выражениями пантеистического толка. Требуется чуть-чуть мужества для того, чтобы принять то, что однажды познал, и

---

[20] Frankl V. *Zeit und Verantwortung*. Wien: Franz Deuticke, 1947. S. 6; Frankl V. *Der Wille zum Sinn*. Bern; Stuttgart; Wien: Hans Huber, 1982. S. 39.

чуть-чуть смирения, чтобы назвать это тем словом, которое люди произносят тысячелетиями, – простым словом «Бог».

До сих пор речь шла главным образом о том, перед чем человек несет ответственность, и мы видели, как этические вопросы приобретали религиозный характер. Но совесть не только указывает на трансцендентность, но и возникает в трансцендентности, она онтически нередуцируема. Из проблемы возникновения совести не существует психологического или психогенетического выхода, есть лишь онтологический.

Тщетность любых попыток онтической редукции совести и, следовательно, онтического решения вопроса о ее истоках заметил еще Хеббель, когда писал в письме к Юхтрицу (13.05.1857): «Совесть противоречит, казалось бы, всем без исключения целям, возникающим у человека с позиции материализма, и если кто-то попробует увидеть в ее основе инстинкт сохранения рода, представляя его в качестве регулятора и корректора индивидуального поведения, что обязательно рано или поздно случится, если уже не случилось, то ее все равно нельзя будет этим ни объяснить, ни отменить». То, что предрекал Хеббель, действительно случилось. Именно психоанализ предпринял попытку объяснить совесть исходя из влечений: психоанализ называет совесть *«Сверх-Я»*, и это *«Сверх-Я»* происходит от интроекции образа отца.

Как *«Я»* не может управляться *«Оно»*, так и *«Сверх-Я»* не подконтрольно *«Я»*. Здесь мы сталкиваемся с двоякой апорией: экзистенциальностью *«Я»*, с одной стороны, и трансцендентальностью так называемого *«Сверх-Я»* – с другой. В отношении первого мы уже говорили, что экзистенциальная ответственность человека никогда не может быть сведена к сфере влечений. *«Я»* не выводимо из влечений, и понятие «влечения *Я*» содержит противоречие в самом себе. Влечения никогда не могут вытеснять, цензурировать или сублимировать сами себя. И если чисто биологически может существовать энергия влечений, используемая для преграды влечениям, то то, что возводит эту преграду, не может быть само выведено из влечений.

Как *«Оно»* не может вытеснить само себя, так и *«Я»* не может отвечать перед самим собой. *«Я»* никогда не может устанавливать само для себя этические законы. В конечном счете не может быть автономного «категорического императива», ведь любой категорический императив обретает легитимность исключительно из сферы трансцендентного, а вовсе не имманентного. Его категорический характер существует только в связи с категорическим характером его трансцендентности и не может быть выведен из имманентности. *«Я»* – в противоположность *«Оно»* как сфере влечений – является ответственным бытием, но это не означает, что *«Я»* несет ответственность только перед самим собой. Свобода ничего не значит без ее *«для чего»*, но и ответственность – еще не все без ее *«перед чем»*. Как практически невозможно вывести волю (*«Я»*) из влечений (*«Оно»*), так невозможно вывести Должное (*«Сверх-Я»*) из Желаемого. Давайте вспомним прекрасные слова Гёте: «Все лишь воленье к нашей должной цели / Пред волей произвол хранит молчанье»[21].

Должное всегда каким-то образом заложено в любом желаемом, должное онтологически предваряет желаемое. Как любой ответ предполагает вопрос, является ответом на что-то, существующее до ответа, так и *«перед чем»* любой ответственности предшествует самой ответственности. Мое Должное должно быть уже дано, чтобы я мог захотеть.

За *«Сверх-Я»* человека стоит не *«Я»* сверхчеловека. Скорее, за совестью стоит «*Ты*» Бога, ведь совесть никогда не могла бы быть решающим словом в имманентности, если бы она не была обращающейся на *«Ты»* трансцендентностью.

Никакое *«Сверх-Я»*, никакой *Я*-идеал не может быть действенным, если он исходит из меня, если он создан по моему же образцу и подобию, никогда он не будет действенным,

---

[21] Пер. Д. Недовича.

если он есть только лишь мое собственное изобретение.

Жан-Поль Сартр, называя человека свободным, требует от него, чтобы тот выбирал, создавал самого себя, чтобы человек «проектировал» человека. При этом Сартр считает, что человек может создать себя, не используя для этого какой-либо предзаданный образец, не руководствуясь никакой надчеловеческой по своей сути религией. В таком случае мы должны спросить: не похоже ли такое начинание на индийский трюк с канатом, когда факир, забрасывая канат вверх, хочет убедить зрителей, что по нему может вскарабкаться мальчик? Точно так же у Сартра человек забрасывает канат своего бытия в ничто, где он не имеет никакой опоры, и верит, что может подниматься по нему и развиваться.

Мы видим, что это не что иное, как онтологизированный психоанализ, онтологизация психоаналитической теории «*Сверх-Я*». Психоанализ утверждает ни больше ни меньше как следующее: «*Я» тянет само себя за волосы «Сверх-Я» из болота «Оно»*. В действительности Бог не является образом отца, скорее, отец – образ Бога. Для нас отец не является прообразом божественности, напротив, верно обратное: Бог является прообразом отцовства. Только онтогенетически, биологически, биографически отец первичен – онтологически же первичен Бог. Психологически отношения «ребенок – отец» хоть и предшествуют отношениям «человек – Бог», онтологически первые являются не прообразом, а отражением вторых. С онтологической точки зрения мой биологический отец, который телесно создал меня, является как бы всего лишь случайным представителем того, кто создал все и вся. С онтологической точки зрения мой природный создатель – это первый символ и вместе с тем в известной мере образ Всевышнего создателя всего сущего[22].

## 6
## Подсознательная религиозность

Если сопоставить рассмотренное в предыдущих разделах с другими исследованиями в области экзистенциального анализа, то обнаруживаются три этапа в развитии нашего подхода.

Исходным этапом является понимание феноменологических основ человеческого бытия – сознания и ответственности, а также их синтеза, или «потенцирования», в осознанной ответственности или ответственном сознании.

На второй ступени своего развития экзистенциальный анализ осуществил прорыв в подсознательную духовность. К сфере душевного, бывшей ранее единственным предметом психотерапии, логотерапия добавила сферу духовного и научилась видеть духовное и за проявлениями бессознательного – как бы подсознательный логос. Наряду с бессознательными влечениями *«Оно»*, обнаружилось еще духовное бессознательное. Вместе с этой подсознательной духовностью, которую мы квалифицируем как исходящую от *«Я»*, открылись подсознательные глубины, в которых осуществляются экзистенциально подлинные решения. Из этого и вытекает ни больше ни меньше как то, что наряду с сознанием, или осознанной ответственностью, должна существовать еще и подсознательная ответственность.

С открытием духовного бессознательного экзистенциальный анализ сумел избежать ошибки, совершенной психоанализом, который подчинил бессознательное инстанции *«Оно»* и отделил его от *«Я»*. Вместе с тем была предупреждена и опасность еще одного заблуждения: признав духовное бессознательное, экзистенциальный анализ избежал односторонней интеллектуализации и рационализации сущности человека. Человек уже не

---

[22] Ср. спонтанное высказывание одного пациента: «Так как я лишился божественного отца, я стал искать ему замену; и тогда мои напряженные поиски привели меня к моему родному отцу – *которого я никогда не знал!* – и к памяти о моей умершей матери». И в другой раз: «Поиски Бога – моя потребность, попасть в божественное силовое поле – для меня *первично*».

рассматривается им как исключительно рассудочное существо, которое руководствуется исключительно теоретическим или «практическим разумом».

На третьем этапе своего развития экзистенциальный анализ обнаруживает внутри подсознательной духовности подсознательную религиозность – то есть подсознательную связь с Богом как имманентное человеку, но обычно скрытое от него самого отношение к трансцендентному. В то время как с открытием подсознательной духовности за *«Оно»* (бессознательное) обнаруживается *«Я»* (духовное), с открытием подсознательной религиозности за имманентным *«Я»* различается трансцендентное *«Ты»*. Если, таким образом, *«Я»* выступает как «тоже бессознательное», а бессознательное как «тоже духовное», то это духовное бессознательное является «тоже трансцендентным».

Раскрывающаяся таким образом подсознательная религиозность человека – включенная в понятие его «трансцендентного бессознательного» – означает, что Бог подсознательно всегда предполагается нами[23], что мы всегда, даже не осознавая этого, имеем интенциональное отношение к Богу. И именно этого Бога мы называем подсознательным богом.

Наша формула о подсознательном боге вовсе не означает, что Бог в себе и для себя остается неосознаваемым, она подразумевает, что Бог может не осознаваться нами, наше отношение к нему может не осознаваться, быть вытесненным и скрытым от нас самих[24].

Уже в псалмах встречается такое понятие, как «скрытый бог», а в эллинистической культуре был священный алтарь «неизвестного бога». То, что мы подразумеваем под «подсознательным богом», отражает скрытое отношение человека к скрытому от него Богу.

Мне бы хотелось предупредить три возможные ошибки в понимании этой нашей формулировки. Во-первых, ее не следует ошибочно трактовать как пантеистическую. Менее всего мы склонны утверждать, что бессознательное, или *«Оно»,* само по себе божественно. Если оказывается, что в бессознательном кроется «тоже духовная» подсознательная религиозность, это не значит, что его следует окружать божественным нимбом. То, что в нас всегда есть подсознательная связь с Богом, еще вовсе не означает, что Бог находится «в нас», что он подсознательно живет внутри нас и наполняет наше бессознательное – все это было бы лишь дилетантской теологией.

Можно представить себе и другую возможную ошибку. Речь об интерпретации тезиса о «подсознательном боге» в понимании оккультизма. Содержащийся в нем парадокс «подсознательного знания» о Боге сводится в таком случае к утверждению о том, что бессознательное является всезнающим, по крайней мере знающим больше, чем сам человек, – иначе говоря, *«Оно»* знает больше, чем *«Я»*. Однако, как мы уже говорили, бессознательное не только не божественно, но и не обладает ни одним божественным атрибутом, в том числе и атрибутом всезнания. Таким образом, если первая возможная ошибка была бы характерна для дилетантской теологии, то вторая – для недальновидной метафизики.

Никакая наука не может понять саму себя, судить о себе самой, не поднявшись над собой. И никакая онтическая наука не в состоянии обсуждать свои результаты и делать выводы, не покинув свою онтическую сферу и не проведя себе самой онтологической проверки. Мы все время вынуждены переходить границы строгой науки, чтобы сопоставить научные данные и онтологические ожидания. Но тем важнее для нас представляется не впадать в дилетантскую теологию и недальновидную метафизику и не терять эмпирической почвы под ногами. Наша задача видится нам в том, чтобы оценить простые факты из нашего опыта традиционными научными методами. Поэтому мы предприняли попытку

---

23 *Tibi loquitur cor meum*. (В переводе с латинского: «Мое сердце говорит с тобой». – *Прим. ред*.)

24 Дословное высказывание одного пациента: «Разумеется, люди связаны с природой и Богом, они только не знают об этом ничего».

воспользоваться методом свободных ассоциаций при толковании сновидений. Важно только сохранить за этими феноменологическими данными их надлежащее значение. Они принадлежат настолько бесспорной реальности, что мы вынуждены отказаться от проведения их дальнейшей аналитической редукции. Конечно, при этом в первую очередь мы имеем в виду явно религиозные сновидения внешне нерелигиозных людей. Особенно интересны нам случаи никогда не испытываемого в бодрствующем состоянии экстатического ощущения счастья, которое мы, оставаясь честными, никак не можем свести к якобы стоящим за ними сексуальным ощущениям счастья[25].

Теперь перейдем к обсуждению еще одного, третьего – и важнейшего – возможного непонимания. Без долгих объяснений мы можем заявить, что бессознательное не только не является божественным или всезнающим, но, поскольку оно отражает подсознательную связь с Богом, не входит в сферу *«Оно»*.

Это было основной ошибкой К. Г. Юнга. Хотя его несомненной заслугой является рассмотрение религиозного внутри бессознательного, он не избежал этой основной ошибки, поставив религиозное в зависимость от *«Оно»*: он неверно определил локализацию «подсознательного бога».

Юнг поместил подсознательную религиозность в *«Оно»* и подчинил ее ему. *«Я»* как бы не имело никакого отношения к религиозности в его понимании. Религиозность не входила в сферу ответственности и решений *«Я»*.

Согласно Юнгу, не *«Я»* верует, а *«Оно»* во мне религиозно; *«Оно»* влечет меня к Богу, но не я принимаю эти решения.

У Юнга подсознательная религиозность связана с религиозными архетипами, элементами архаического, или коллективного, бессознательного. Фактически подсознательная религиозность, по Юнгу, является не личным решением человека, а, скорее, принадлежит коллективному, «типическому» или, проще говоря, архетипическому в человеке. Однако мы считаем, что религиозность именно потому не может исходить из коллективного бессознательного, что она принадлежит к числу наиболее личных решений *«Я»*. Это решение может приниматься бессознательно, но от этого оно не переходит в сферу влечений *«Оно»*.

Для Юнга и его школы подсознательная религиозность является чем-то инстинктивным по своей сути. Х. Банцигер[26] категорически заявил: «Мы можем говорить *о религиозном влечении* так же, как о сексуальном влечении и инстинкте самосохранения» (курсив в оригинале!). Однако спросим: что это за религиозность, к которой меня влечет так же, как к сексуальному удовлетворению? Покорно благодарю за такую религиозность, которой мы обязаны «религиозному влечению». Подлинная религиозность имеет характер не влечения, а решения. На решении религиозность вырастает, на влечении она рушится. Религиозность либо экзистенциальна, либо ее нет.

Так же, как прежде у Фрейда, бессознательное у Юнга, в том числе и «религиозное» бессознательное, – это нечто, определяемое личностью. Но для нас подсознательная религиозность, да и все духовное бессознательное в целом, есть бессознательное решение, а не бессознательное влечение. Для нас духовное бессознательное и подсознательная религиозность, то есть «трансцендентное бессознательное», не детерминирует, а экзистирует.

Как таковое оно принадлежит к бессознательному духовному существованию, но не к психофизической данности. Юнг же понимает под архетипами «структурное свойство или

---

[25] Сравните с высказыванием пациента: «Во сне я часто ощущаю облегчающие слезы, умиротворяющие слезы, которые я никогда не ощущал наяву».

[26] Banziger H. Personal and archetypal in the individuation process. In: *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Andwendungen*. 6(4) February 1947: 272–283.

условие, свойственное психике, каким-то образом связанной с мозгом»[27]. Этим религиозность превращается в проявление психофизического аппарата человека, в то время как на деле она является проявлением носителя этого психофизического аппарата – духовной личности. Для Юнга первичные религиозные представления имели форму безличных образов коллективного бессознательного, которые можно было обнаружить в более или менее завершенном виде в индивидуальном бессознательном – как психологические факты, элементы психофизической данности, которые действуют самопроизвольно, а то и навязчиво, как бы в обход личности. Нам, однако, кажется, что подсознательная религиозность проистекает из ядра человека, из самой личности (и в этом смысле действительно «экс-зистирует», существует), она пребывает в глубинах личности – в духовном бессознательном – в вытесненной, латентной форме.

Если признать духовно-экзистенциальный характер подсознательной религиозности, не причисляя ее к психофизической данности, представляется совершенно невозможным считать ее врожденной. Религиозность, на наш взгляд, не может быть врожденной уже потому, что она не коренится в биологическом. Это вовсе не оспаривает тот факт, что любая религиозность развивается по определенным путям и схемам. Но этими схемами ей служат не якобы врожденные, унаследованные архетипы, а те ранее найденные конфессиональные формы, в которые она когда-либо выливалась. Совершенно ясно, что существуют такие готовые формы, но эти религиозные праобразы вовсе не являются спящими в нас биологически унаследованными архетипами. Эти образы передаются нашей религиозно-культурной традицией. И этот мир образов не является врожденным, наоборот, мы врастаем в него.

Мы также ни в коем случае не оспариваем, что человек застает нечто существенное для своей религиозности – существует нечто фактически имеющееся, что он себе экзистенциально присваивает. Но это найденное, эти праобразы – не какие-нибудь архетипы, а заветы отцов, церковные ритуалы, откровения пророков и примеры святых.

В нашем распоряжении достаточно преданий прошлого – никому не надо изобретать Бога заново. Но никто и не носит его в себе в форме врожденных архетипов. Подлинная и в этом смысле изначальная религиозность не имеет ни малейшего сходства с архаичной и в этом смысле примитивной религиозностью. Она, конечно, иная, так как мы часто видим, что изначальная – изначально имевшаяся и затем вытесненная – религиозность у некоторых людей может выглядеть наивной: такой же наивной, как детская набожность. *Поскольку подсознательная религиозность вытеснена, там, где она выходит на свет, нельзя ожидать ничего иного, кроме как проявления переживаний детства.* Действительно, поскольку экзистенциальный анализ ведет к прорыву такой подсознательно существовавшей религиозности и совершает *ан-амнез* (возвращение памяти) в буквальном смысле этого слова, мы можем заметить, как снова и снова обнаруживается бессознательная вера, которую можно назвать детской в лучшем, самом подлинном смысле этого слова. Да, она может быть детской и поэтому наивной, но примитивной и архаичной в понимании Юнга – никогда. В ней нет ничего от той архаичной мифологии, которая встречается в толкованиях школы Юнга. Но экзистенциальный анализ постоянно встречает в ней подсознательно-религиозные переживания с милыми старыми картинами нашего детства.

Экзистенциальный анализ уже давно привел нас совсем не туда, где был психоанализ. Сегодня мы уже не ломаем себе голову по поводу «будущего одной иллюзии», но задумываемся о вечности одной реальности, о вечности и современности, точнее, о вечной современности той реальности, которой нам представляется человеческая религиозность. Это реальность в строжайшем эмпирическом смысле, реальность, которая может оставаться или становиться подсознательной, а также может быть вытеснена. Именно в таких случаях задача экзистенциального анализа – актуализировать, дать почувствовать в настоящем эту

---

[27] Jung C. G. *Psychologie und Religion. Terry Lectures 1937.*

всегда актуальную подсознательную духовную реальность. Экзистенциальный анализ должен дойти до сути невротического способа существования – до его конечной причины. Об этой причине нередко позволяет судить тот факт, что страдающий неврозом человек обнаруживает определенную недостаточность: нарушена его связь с трансцендентным. Его трансцендентность вытеснена. Но по причине скрытого характера «трансцендентного бессознательного» эта вытесненная трансцендентность проявляется в «сердечном беспокойстве» [28], которое вполне может привести к характерной невротической симптоматике и протекать в облике невроза. В этом смысле про бессознательную религиозность можно сказать то же, что и про все бессознательное: она может быть патогенной. Даже вытесненная религиозность может оказаться «к несчастью вытесненной»[29].

Это подтверждается клинической практикой. Рассмотрим следующий случай пациента с тяжелым неврозом навязчивых состояний, который сохранялся десятилетиями и не поддавался многократным длительным попыткам психоаналитического лечения. В основе навязчивых опасений пациента лежал страх, что тот или иной его поступок может привести к тому, что его умершие мать или сестра будут «прокляты». На этой почве наш пациент, например, не устраивался на государственную службу: ему пришлось бы давать присягу, но ведь он может когда-нибудь, пусть и незначительно, эту присягу нарушить. И тогда, считал он, его мать и сестра будут прокляты. Супружество также было заказано нашему пациенту – и только потому, что во время свадьбы ему придется сказать свое «да», но кто знает! – может быть, он когда-нибудь нарушит это слово. И это может навлечь проклятие на его близких. А недавно, как он нам рассказал, он не стал покупать радиоприемник только потому, что в момент покупки ему в голову снова пришла навязчивая мысль: если он сейчас же не поймет одну определенную техническую деталь, то его мать и сестра будут прокляты навеки.

В связи с такими разнообразными, хоть и скрытыми, религиозными представлениями мы спросили нашего пациента о его религиозной жизни и отношении к религиозным проблемам. И тут мы услышали, что он провозглашает себя «свободомыслящим», «вольнодумцем». Это он произнес не без гордости, а затем рассказал, насколько он освоил современную физику и что электронной теорией он овладел в совершенстве. На вопрос, знает ли он вообще что-нибудь о религии, он признался, что вообще – да, но «молитвенник знает примерно так, как преступник – уголовный кодекс»: знает, но не придерживается этого в своей жизни. «Вы неверующий?» – спросили мы его и получили в ответ: «Кто может сказать это о себе? Разумом своим я, конечно, неверующий, но сердцем, чувствами я все-таки, наверное, верую. Разумом я, во всяком случае, не верю в какую-либо сверхъестественную причинность – например, в Бога, который вознаграждает и наказывает». И заметьте: этот же человек незадолго до этих слов, рассказывая нам о нарушении потенции, произнес: «В тот момент я подумал: может, Бог мстит мне».

Фрейд сказал: «Религия – это общечеловеческий невроз навязчивости; у детей она возникает из Эдипова комплекса, связи с отцом»[30]. Мы близки сейчас к тому, чтобы в свете вышеизложенных фактов перевернуть эту фразу и рискнуть утверждать: невроз навязчивости – это патологическая религиозность.

Когда религиозность приходит в упадок, она, видимо, искажается. Не видим ли мы в истории культуры – не только в индивидуальном, но и социальном масштабе – примеры

---

[28] Frankl V. *Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Frankfurt am Main: Fischer, 1987. S. 211–213.

[29] См. выражение одного из моих больных: «Я – медицинское доказательство того, что без Бога жить невозможно».

[30] Freud S. *Die Zukunft einer Illusion*. Leipzig, Wien und Zürich: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1927.

того, как вытесненная вера превращалась в суеверие? И это происходит повсюду, где религиозные чувства вытесняются самовлюбленным разумом, приносятся в жертву техническому рассудку[31]. В этом смысле в нашей сегодняшней культуре многое выглядит «общечеловеческим неврозом навязчивых состояний», говоря словами Фрейда. Многое, за исключением как раз религии.

О неколлективном, индивидуальном неврозе навязчивости и о неврозе вообще нередко можно сказать: в невротическом существовании мстит самому себе дефицит трансцендентности.

## 7
## Психотерапия и религия

А теперь зададимся вопросом, имеется ли непосредственная связь между всеми рассмотренными нами выше вопросами и врачебной деятельностью или медицинскими научными исследованиями. Ведь религиозные вопросы интересуют врача не как врача, не из-за его профессии. Но если речь заходит о подобных мировоззренческих вопросах, то как врач он обязан быть безусловно толерантным.

Эта вменяемая в обязанность толерантность требуется и от врача, который лично религиозен. Вряд ли религиозность или же нерелигиозность пациента ему неважна. Напротив, не как врачу, а как человеку, как верующему это может быть ему в высшей степени важно. Однако не следует забывать: не менее, чем сама религиозность пациента, врачу интересна спонтанность этой религиозности. Иными словами, он в высшей степени заинтересован в ее спонтанном прорыве. И этого прорыва он будет терпеливо ожидать. Это ему удастся тем легче, чем больше он, будучи сам религиозным человеком, будет убежден в латентной религиозности даже внешне не проявляющего свою веру пациента. Верующий врач верит не только в своего Бога, но и в подсознательную веру больного. Он верит, таким образом, не только осознанно в своего Бога, но и в «подсознательного бога» пациента, который еще не стал для него осознанным.

Религиозность – как мы уже слышали – только тогда подлинна, когда она экзистенциальна, то есть когда человека не понуждают к ней, а когда он сам на нее решается. Теперь мы видим, что прежде экзистенциальности на первый план выдвигается еще и момент спонтанности: подлинная религиозность – будучи экзистенциальной – должна иметь время, чтобы взрасти спонтанно. В этом на человека никогда нельзя оказывать давление. Поэтому мы можем сказать: *ни «Оно», ни врач не могут понуждать или подталкивать человека к истинной религиозности.*

Уже Фрейд, который в этой же связи говорил о «двойной осознанности», указывал, что терапевтический эффект осознавания содержания подсознания основывается на спонтанности такого осознания. То же относится и к религиозности, и подобно тому, как при вытесненных «комплексах» к выздоровлению приводит только спонтанно возникшее осознание, так и при подсознательной религиозности путь к исцелению открывает ее спонтанный прорыв.

Любые спланированные воздействия были бы здесь бесполезны, так как любое более или менее осознанное намерение испортило бы весь эффект. Это очень хорошо известно священникам, и они никогда не отказываются от спонтанности истинной религиозности. По этому поводу вспоминается рассказ одного священнослужителя о том, как однажды его позвали к постели умирающего, который всю жизнь был неверующим. Этот человек вдруг почувствовал потребность перед смертью излить душу – и для этого выбрал священника. И

---

[31] Еще Гёте сказал: «Кто владеет искусством и наукой, тот обладает и религией». Сегодня нам совершенно ясно, куда может прийти человечество, владея лишь наукой, и *ничем больше*; со своей «чистой научностью» оно может прийти только к атомным бомбам.

священник не предложил умирающему предсмертное отпущение именно потому, что умирающий пришел к этому не спонтанно – настолько ценна спонтанность для священнослужителей.

Следует ли нам, врачам, стремиться быть еще более искушенными в деле религии, чем священнослужители? Не следует ли скорее нам – хотя бы в той же степени, что и священникам – уважать свободное решение доверившихся нам людей и их религиозные устремления?

В психотерапевтических кругах снова и снова раздаются голоса с требованием того, чтобы психотерапевт перещеголял священника. В этом проявляется гордыня. *Мы должны строго различать задачу врача и миссию священника*. И так же, как нерелигиозный врач должен оставить своему религиозному пациенту его веру, так и религиозный врач должен оставить священнику то, что принадлежит ему по праву: его служение.

Мы уже говорили, что больной неврозом навязчивых состояний движим поистине фаустовским влечением к абсолюту, находясь в поисках стопроцентно истинного познания и стопроцентно верного решения. Похоже, что он поверил обещанию змея: «и будете как боги, знающие добро и зло». Действительно, гордыня такого невротика заключается именно в этом желании переступить через самого себя, через свою тварность, а не в его скрупулезности, этой своеобразной сверхобвиняющей совести, где он ошибочно его локализует. О тех психотерапевтах, которые в своих узурпирующих стремлениях претендуют на роль священников, можно только сказать: они хотят *esse sicut pastones – demonstrantes bonum et malum*[32].

Как мы уже говорили, логотерапия не может заменить психотерапию и не стремится к этому, а лишь дополняет ее. Точно так же врачебная забота о душе не претендует на то, чтобы заменить заботу священника о душе.

Врач должен ставить перед верующим больным религиозные вопросы не как врач, а как верующий человек. И второе: право на это он также имеет всегда только как верующий человек; ведь неверующий врач не вправе использовать религию как инструмент для решения терапевтических задач. Это бы означало обесценить религию – сделать из нее средство поддержания или восстановления здоровья.

Даже если религия в итоге может оказаться очень психотерапевтически действенной, ее первичный мотив никак не является психотерапевтическим. Даже если она может вторично оказывать благотворное влияние на душевное здоровье, ее целью является спасение души. Религия не служит уверением в спокойной жизни, в бесконфликтности и не служит другим психогигиеническим целям. Религия дает человеку больше, чем психотерапия, но и требует от него больше. *Следует решительно отвергнуть любое слияние этих двух сфер, порой перекрывающихся по своим результатам, но несовместимых между собой по своим устремлениям.*

В том же ключе мы должны отклонить любые попытки, нацеленные на то, чтобы перевести врачебную заботу о душе на религиозные рельсы, и требующие от психотерапии отказаться от своей научной уникальности и самостоятельности по отношению к религии и стать чем-то вроде служанки теологии.

Достоинство человека основывается на его свободе – свободе, которая достигает слова «нет», той границы, на которой человек решается отвернуться от Бога. Точно так же достоинство науки основывается на той безусловной свободе, которая гарантирует исследованию независимость. Как свобода человека должна простираться вплоть до этого «нет», так и свобода исследования должна быть гарантирована, даже под угрозой того, что результаты исследования войдут в противоречие с нашими убеждениями. Ведь только такое воинствующее исследование может прийти к тому триумфу, который достигается непротиворечивым упорядочиванием его результатов в высшую истину веры.

---

[32] Быть как священники, указующие добро и зло *(лат.)*. – *Прим. ред.*

Поскольку мы говорим о «достоинстве» – будь то достоинство человека или же исследования, – его можно определить как самодостаточную ценность и противопоставить ему тогда пользу как ценность «для меня». И тогда мы можем сказать: кто пытается превратить психотерапию в служанку теологии, кто хочет поставить психотерапию ей в услужение, тот лишает ее наряду со свободой исследования не только достоинства самостоятельной науки, но и той возможной пользы, которую она могла бы принести религии – конечно же, только по результату, но не по намерениям. Если бы эмпирические результаты исследований или лечебные успехи психотерапии могли бы послужить религии, то это было бы возможно, лишь если бы она двигалась не по заранее установленному маршруту, с четко определенными намерениями, ведь ценность для теологии представляют всегда только неподдельные результаты независимого научного исследования.

Если психотерапия когда-нибудь приведет доказательства, что душа действительно такова, какой мы ее себе представляем, то есть религиозна по своей природе (*anima naturaliter religiosa*), то это может сделать только психотерапия как *scientia naturaliter irreligiosa*, то есть как наука, которая по своей природе не связана с религией и всегда будет оставаться наукой.

Чем меньше психотерапия будет стремиться услужить теологии, тем бóльшими будут ее действительные заслуги перед ней.

Не обязательно быть служанкой, чтобы быть способной служить.

# 8
# Логотерапия и теология

Религия – это феномен, который логотерапия обнаруживает у человека, пациента, наряду с другими феноменами. В принципе для логотерапии религиозное и нерелигиозное бытие являются *co*-существующими феноменами, и по отношению к ним логотерапия должна сохранять нейтральную установку. Ведь логотерапия – это направление психотерапии, а последняя – по крайней мере по австрийскому закону о врачебной деятельности – может практиковаться только врачами. Хотя бы уже потому, что логотерапевт как врач давал клятву Гиппократа, он должен заботиться о том, чтобы логотерапевтическая методика и техника были применимы для любого пациента, будь он верующий или неверующий, а также могла использоваться любым врачом, независимо от его личного мировоззрения. Другими словами, для логотерапии религия может быть только предметом, но не отправной точкой. Определив положение логотерапии внутри медицины, обратимся теперь к разграничению ее с теологией, которое, по нашему мнению, можно провести следующим образом.

Целью психотерапии является исцеление души, целью же религии – спасение души. Насколько различны эти две цели, можно судить, исходя из того, что священник при определенных обстоятельствах будет бороться за спасение душ своих прихожан, сознательно рискуя повергнуть их в еще большее эмоциональное напряжение, от которого ему не удастся их избавить. Изначально священник далек от всякого психогигиенического мотива – религия есть больше, чем просто средство избавить людей от психосоматических желудочных расстройств, как в шутку заметил один патер-иезуит из США. Но даже если в исходные намерения религии не входит забота о душевном выздоровлении или предупреждении болезней, она так или иначе по своим результатам – а не по намерениям – является психогигиенически и даже психотерапевтически действенной. Она обеспечивает такую беспримерную защищенность и укорененность, которую человек нигде больше не сможет найти, – защиту и укорененность в трансцендентном, в Абсолюте. Аналогичный непреднамеренный побочный эффект мы можем отметить и у психотерапии, когда в отдельных случаях пациент во время психотерапии неожиданно обнаруживает глубоко спрятанные источники изначальной, бессознательной, скрытой религиозности. Когда это происходит, это ни в коем случае не входит в декларируемые намерения врача. Так

случается потому, что врач и его пациент встречаются на единой религиозной почве и возникает особого рода личностный союз, но тогда происходящее между ними уже не называется врачеванием.

Разумеется, это вовсе не означает, что цели психотерапии и религии находятся в одной плоскости. Скорее, душевное здоровье находится на другом уровне, нежели спасение души. Измерение, в которое проникает религиозный человек, также выше, объемнее, чем то измерение, в котором происходит психотерапия. Прорыв в высшее измерение, однако, происходит не через знание, а через веру.

Из Frankl V. *Der Mensch auf der Suche nach dem Sinn*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1972. S. 73

Если попытаться определить отношение человеческого к божественному, сверхчеловеческому измерению, то напрашивается сравнение с золотым сечением: как известно, меньшая часть отрезка, разделенного в этой пропорции, относится к большей так же, как бóльшая к целому. Не похоже ли это на отношения животного к человеку и человека к Богу? Как известно, для животного существует лишь окружающая среда, в то время как у человека «есть мир» (Макс Шелер); однако человеческий мир относится к сверхмиру так же, как окружающая среда животного к человеческому миру. И это означает следующее: как животное в своей среде не в состоянии понять человека и его мир, так же человек не может заглянуть в сверхмир, понять Бога или постичь его мотивы.

Возьмем, например, обезьяну, которой делают болезненную инъекцию, чтобы получить сыворотку. Сможет ли обезьяна когда-нибудь понять, почему она должна страдать? Находясь в своей среде, она не в состоянии воспринять соображения, которым следует человек в этом эксперименте, так как человеческий мир, мир смысла, ей недоступен, она никогда не дотянется до него. Но не следует ли нам признать, что над самим человеческим миром, со своей стороны, находится недосягаемый для него мир, сверхсмысл которого только и может придать смысл страданию?

Психотерапия, таким образом, должна разворачиваться по эту сторону веры в откровение, ведь если человек вообще признает откровение как таковое, то решение о вере уже принято. Общаясь с неверующим, бесполезно указывать ему на откровение, ведь если бы откровение для него существовало, он был бы уже верующим.

Даже если религия и является для логотерапии, как уже было сказано, всего лишь предметом, она для нее очень важна по той простой причине, что логос в контексте логотерапии означает смысл. Действительно, человеческое бытие выходит за свои пределы, устремляясь к смыслу. И в этом плане бытие людей направлено не на удовольствие или

власть и даже не на самореализацию, а скорее на реализацию смысла. В логотерапии мы говорим о «стремлении к смыслу».

Смысл – это наш оплот, не дающий нам отступить; мы должны допустить наличие последнего смысла потому, что за ним уже не предполагается вопросов. Ведь попытка ответить на вопрос о смысле существования уже предполагает существование смысла. Вера человека в смысл является, по Канту, трансцендентальной категорией. После Канта мы уже знаем, что бессмысленно спрашивать о таких категориях, как пространство и время, просто потому, что мы не можем о них думать и спрашивать, не предполагая уже их существования. Так и человеческое бытие всегда есть бытие к смыслу, даже если он нам не очень известен: в нас есть уже некое *пред*-знание смысла, и эта догадка о смысле лежит также в основе «воли к смыслу». Хочет он того или нет, признает он его или нет – человек верит в смысл, покуда он дышит. Даже самоубийца верит в смысл, если не в смысл дальнейшей жизни, то в смысл смерти. Если бы он не верил в него, он не смог бы и пальцем пошевелить, не говоря уже о самоубийстве.

Я видел убежденных атеистов, которые на протяжении всей своей жизни решительно отвергали веру в «высшее существо» или находящийся в высшем измерении смысл жизни, но в свой смертный час, на смертном одре, они признавали скрытое измерение смысла, которое не только противоречит их мировоззрению, но которое вообще нельзя интеллектуализировать и рационализировать. Что-то прорывается из глубины, побеждает в борьбе, и возникает безграничное доверие, которое оказывается неизвестно кому и неизвестно на что направлено, доверие вопреки познанию и неблагоприятным прогнозам. О том же пишет и Вальтер фон Байер: «Мы цепляемся за наблюдения и мысли, которые обречены. Если подумать объективно – нет уже никакой надежды. Больной, находящийся в здравом рассудке, должен и сам замечать, что он приговорен. Но он по-прежнему верит, верит до конца. Во что? Надежда этого больного на излечение в этом мире, на первый взгляд, в основе своей иллюзорна, и только в ее скрытых основах угадывается ее трансцендентное смысловое содержание. Надежда всегда коренится в человеческом измерении бытия, которое без нее не может существовать, она предопределяет будущую исполненность. Вера в нее естественна для человека помимо каких-либо догм»[33].

Если психотерапия воспринимает религиозность не как веру в Бога, а как всеобъемлющую веру в смысл, тогда вполне закономерно, что она интересуется и занимается феноменом веры. Ее принцип совпадает в этом случае с мнением Альберта Эйнштейна, для которого задаваться вопросом о смысле жизни значило быть религиозным.

Я хотел бы добавить, что аналогичное понятие было предложено и Паулем Тиллихом: «Быть религиозным означает страстно ставить вопрос о смысле нашего существования»[34]. В любом случае можно сказать, что логотерапия – будучи прежде всего психотерапией и в этом качестве подчиненная психиатрии и медицине вообще – находит обоснование не только в своем обращении к стремлению к смыслу, но и в обращении к стремлению к *конечному* смыслу, к сверхсмыслу, как я его обычно называю; а религиозная вера – это в конечном счете вера в сверхсмысл, доверие к нему.

Разумеется, такое наше понимание религии имеет мало общего с конфессиональной ограниченностью и ее следствием – религиозной недальновидностью, которая видит в Боге существо, которое заботит одно: чтобы как можно больше людей верили в него, причем именно так, как это предписывает определенная конфессия. Я просто не могу себе представить, что Бог может быть настолько мелочным. Невозможно также себе представить,

---

33 von Baeyer W. Psychologie am Krankenbett. In: *Gesundheitsfürsorge – Gesundheitspolitik*. 7 (1958). S. 197.

34 Tillich P. Die verlorene Dimension in der Religion. In: *Abenteuer des Geistes.* Gutersloh, 1961. S. 234. Людвиг Витгенштейн предлагает следующее определение: «Верить в Бога – значит видеть, что жизнь имеет смысл» (Wittgenstein L. *Tagebücher 1914–1916*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960).

чтобы Церковь *требовала* от меня, чтобы я верил. Я ведь не могу *захотеть* верить – так же как я не могу захотеть любить, то есть заставить себя любить, я не могу также заставить себя надеяться даже из лучших побуждений. Есть такие вещи, которые нельзя захотеть, и поэтому их нельзя выполнять по требованию, по приказу. Могу привести простой пример: я не могу засмеяться по приказу. Если кто-то хочет, чтобы я засмеялся, он должен потрудиться рассказать мне какую-нибудь шутку.

Так же обстоит дело с любовью и верой: ими нельзя управлять. Они возникают как интенциональные феномены тогда, когда появляется адекватное им содержание и предмет.

Однажды у меня брала интервью корреспондентка американского журнала *Time*. Она спросила, не ведет ли общая тенденция общественного развития к уходу от религии. Я ответил, что тенденция уводит не от религии, а от тех конфессий, которым нечего больше делать, как бороться между собой и переманивать друг у друга верующих. Тогда она спросила, не означает ли это, что рано или поздно мы придем к *универсальной* религии? Нет, – ответил я, – напротив, мы придем не к универсальной, а скорее к личной, глубоко персонализированной религиозности, в рамках которой каждый найдет свой собственный, глубоко личный язык обращения к Богу.

Это, разумеется, вовсе не означает, что не будет общих ритуалов и символов. Ведь существует же множество языков, но разве нет у некоторых из них общего алфавита? Так или иначе в своей непохожести различные религии подобны разным языкам. Никто не может сказать, что его язык лучше других – на любом языке человек может прийти к истине и на любом языке может ошибаться и лгать. Так же через любую религию он может прийти к Богу – к единому Богу[35].

## 9
## Медицина и спасение души

Что же должно происходить с нерелигиозными по факту людьми, когда они решаются наконец обратиться к врачу в поисках ответа на особенно глубоко волнующие их вопросы? Приемная врача стала прибежищем для всех отчаявшихся в жизни, испытывающих сомнения в ее смысле.

«Хочет врач того или нет, но на него сегодня возложена задача давать советы в жизненных невзгодах, помимо лечения болезни, то есть выполнять функцию духовника… Факт, что сегодня люди в беде в лице врача большей частью ищут опытного советчика, а не духовника» (Г. Й. Вайтбрехт). Речь идет сейчас о той роли, которую играет врач (Карл Ясперс, Альфонс Медер, Г. Р. Хайер и др.). «Пациенты – это те, кто ставит перед нами самими душеспасительные задачи» (Густав Балли). «Слишком часто психотерапия сводится к углубленной заботе о спасении души» (В. Шульте); ведь то, что Виктор фон Гебзаттель назвал «переходом западноевропейцев от пастыря к невропатологу», – это факт, на который не вправе закрыть глаза духовник, и вызов, от которого невропатолог не имеет права отказаться. «Психотерапия неизбежно, даже если она не признает и не хочет признавать

---

[35] Августина Мейер (Augustine Meier. *Frankl's "Will to Meaning" as Measured by the Purpose in Life Test in Relation to Age and Sex Differences*, Dissertation, University of Ottawa, 1973) смогла при помощи тестов и статистики установить, что нахождение смысла не зависит от возраста, уровня образования и пола, а также и от того, религиозен человек или нет; а если он исповедует какую-либо религию, то нахождение смысла не зависит и от конфессии. Это согласуется с результатами исследования Леонарда Мёрфи (Leonard Murphy. *Extent of Purpose-in-Life and Four Frankl-proposed Life Objectives*, Dissertation, University of Ottawa, 1967), основанного также на тестах и статистике: «Те, кто выбрал в качестве жизненной цели Бога, и те, кто выбрал другого человека, значимо не различаются по показателям теста "Цель в жизни". Обе группы в равной мере находят в своей жизни смысл». Резюме работы Мейер относится уже не к сравнению веры и неверия, а к различиям конфессиональной принадлежности: «То, что нам не удалось найти показатели различий по тесту "Цель в жизни" в зависимости от религиозной принадлежности, подтверждает идею Франкла, что Бог в трактовке разных конфессий дает людям одинаковый смысл».

этого, является в какой-то степени спасением души. Часто она должна предпринимать решительные действия по душеспасению»[36].

То возражение, что психотерапия не должна утешать, – даже в тех случаях, когда она (и медицина вообще) уже ничем иным не может помочь, – не действует; потому что не только лечение, но и утешение больного входит в обязанности врача, что вытекает из рекомендаций Американской медицинской ассоциации: «Врач должен также успокоить душу. Это ни в коем случае не является задачей исключительно психиатров. Это совершенно естественная задача любого практикующего врача». Я убежден, что слова Исайи тысячелетней давности «Утешься, утешься, народ мой!» не только актуальны сегодня, но и адресованы каждому врачу.

Моралистична ли практика логотерапии? Нет, по той простой причине, что смысл нельзя выписать по рецепту. Врач не может придать жизни больного смысл. Смысл вообще нельзя дать, его нужно найти – и пациент должен найти его самостоятельно. Логотерапия не возвышается над смыслом и бессмыслицей или над ценностью и ее отсутствием. Не логотерапия, а змей обещал людям в раю, что они станут «как боги, знающие добро и зло».

Я даже берусь доказать, что другие направления психотерапии гораздо чаще склонны морализировать, чем логотерапия. Сошлюсь только на одну работу в «Международном журнале психоанализа», автор которой заявляет: «Психоаналитик-практик прежде всего является моралистом. Он оказывает влияние на моральные и этические установки людей»[37]. В конечном счете и сам Фрейд описал работу психотерапевта как «создание учителем, просветителем, знатоком нового и лучшего мировоззрения» [38] . Даже поведенческая терапия – на мой взгляд, рациональное направление, которое внесло вклад в демифологизацию (как можно назвать этот процесс) неврозов, – не лишена морализаторских претензий. Как пишет Л. Краснер: «Именно терапевт должен решать, что хорошо, а что плохо в человеческих отношениях»[39].

Этого не может дать ни воспитатель, ни психиатр. И мораль в старом смысле скоро будет изжита. Рано или поздно мы перестанем морализировать и будем онтологизировать мораль – хорошее и плохое уже не будут понятиями, обозначающими то, что мы должны или не должны делать. Хорошим станет то, что требуется для осуществления определенного смысла, а плохим то, что мешает осуществлению этого смысла.

*Смысл нельзя дать, его нужно найти*. Таблице теста Роршаха может быть придан смысл – благодаря этому приданию субъективного смысла испытуемый «раскрывается» в ходе прохождения проективного теста; в жизни же речь идет не о придании смысла, а о его нахождении. Жизнь – не тест Роршаха, а картинка-загадка. Смысл жизни нельзя выдумать, его надо открыть.

Никто не отрицает, что при определенных обстоятельствах человек может не понимать смысл и должен его истолковывать. Это вовсе не означает, что такое толкование происходит произвольно. Если на каждый вопрос есть только один правильный ответ, для каждой проблемы – только одно подходящее решение, то в каждой ситуации – только один истинный смысл. Однажды в США во время дискуссии после одного из моих выступлений был письменно задан вопрос: «Как в вашей теории определяется 600?» Ведущий дискуссии глянул на этот текст и собирался уже отложить записку в сторону, заметив: «Бессмыслица –

---

[36] Görres A., in: *Jahrbuch der Psychologie und Psychotherapie*. 6 (1958). S. 200.

[37] Pleune F. G. All Dis-Ease is not Disease: a consideration of psychoanalysis, psychotherapy and psychosocial engineering. In: *International Journal of Psychoanalysis*. 46 (1965). P. 358–366.

[38] Görres A., in: *Praxis der Psychotherapie*. 14 (1969). S. 184.

[39] Цит. по: Grossmann D., in: *Psychotherapy*. 5 (1968). S. 53.

"как в вашей теории определяется 600?"». Я взял в руки записку и, прочитав ее, понял, что ведущий – кстати, теолог по образованию – ошибся; вопрос был написан заглавными буквами, и в оригинале было нелегко отличить «GOD»[40] от «600». Эта двойственность оказалась непреднамеренным проективным тестом, результаты которого для ведущего – теолога и меня как психиатра оказались парадоксальными. Во всяком случае, когда я предложил слушателям моих лекций в Венском университете оригинальный текст записки, девять студентов прочитали «600», девять – «GOD», а четверо колебались между этими вариантами. Мне хотелось бы подчеркнуть, что эти значения неравноценны, только одно из них было истинным: автор вопроса имел в виду единственно Бога, и поняли вопрос только те, кто прочитал (но не вчитал!) «Бог»!

*Смысл нужно найти, но нельзя создать*. Создан может быть только субъективный смысл, простое чувство смысла – или бессмыслицы. И понятно также, что человек, который больше не в состоянии найти смысл в своей жизни, а также придумать его, убегая от надвигающегося чувства смыслоутраты, создает бессмыслицу или субъективный смысл. Когда это происходит на сцене – театр абсурда! – все окутано туманом, особенно индуцированным ЛСД. Однако в этом тумане кроется угроза забыть о подлинном смысле, о настоящих задачах, встречающих нас в мире (в противоположность внутреннему субъективному переживанию смысла). Я все время вспоминаю о подопытных животных, которым калифорнийские ученые имплантировали в гипоталамус электроды. Когда пускали ток, животные испытывали удовлетворение, половое или пищевое. В конце концов они научились сами включать ток, и тогда они стали игнорировать предлагаемых им реальных половых партнеров или реальную пищу.

## 10
## Орган смысла

*Смысл не только должен, но и может быть найден,* и в этом поиске человека направляет совесть. Совесть – это орган смысла. Ее можно определить как способность обнаружить тот единственный и уникальный смысл, который кроется в каждой конкретной ситуации.

То, что совершает совесть, всякий раз обнаруживая уникальный смысл в любой ситуации, вытекает, по-видимому, из схватывания гештальта на основе того, что мы называем волей к смыслу и что Джеймс Крамбо и Леонард Махолик назвали «специфически человеческой способностью находить смысл не только в том, что действительно, но и в том, что возможно»[41].

Примечательно, что сам основатель экспериментальной гештальт-психологии Вертхаймер взял на себя смелость говорить о требованиях ситуации как объективных критериях, а Левин говорит о побудительности ситуации. Вслед за Рудольфом Аллерсом мы можем, упрощая, назвать их транссубъективными. Но смысл относится не только к определенной ситуации, но также и к определенной личности, которая вовлечена в эту ситуацию. Другими словами, смысл меняется не только день ото дня и от часа к часу, но и от человека к человеку. Это есть смысл *ad situationem* (применительно к ситуации), а не только *ad personam* (применительно к личности).

Совесть также может вводить человека в заблуждение. Более того, до последнего взгляда, до последнего вздоха человек не знает, воплотил ли он действительно смысл своей

---

[40] В переводе с английского «Бог». – *Прим. ред.*

[41] Crumbaugh J. C. & Maholick L. T. The Case of Frankl's «Will to Meaning». In: *Journal of Existential Psychiatry*. 4 (1963). S. 42.

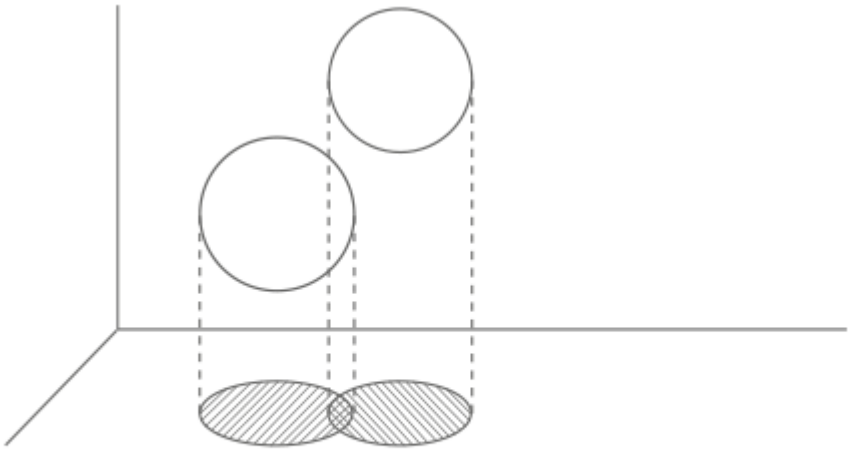
жизни или лишь заблуждался: *ignoramus et ignorabimus*[42]. Даже на своем смертном одре мы никогда не узнаем, не ведет ли нас «орган смысла», наша совесть, путем заблуждений. Это значит также, что мы не знаем, была ли права совесть другого человека. Но это не означает, что истины не существует. Может быть только одна истина; но никто не может знать, владеет ли ею он или кто-то другой.

В то время как смысл связан с единственной и уникальной ситуацией, есть также смысловые универсалии, связанные с условиями человеческого существования, и эти обобщенные возможности смысла называют ценностями. Облегчение, которое испытывает человек от более или менее признанных ценностей, моральных и этических принципов, которые выкристаллизировались в человеческом обществе на протяжении его истории, дается ему ценой вовлечения в конфликты. В сущности, речь идет не о конфликте внутри совести – таковых вообще не бывает; ведь то, что подсказывает совесть, всегда однозначно. Конфликтный характер в большей степени присущ ценностям, которые по определению, в противоположность единственному в своем роде конкретному смыслу ситуации, являются обобщенными смысловыми универсалиями. Они выступают таковыми не только для отличающихся друг от друга личностей, которые поставлены в неповторимые ситуации, в большей степени они сохраняют силу для широких областей повторяющихся, типичных ситуаций, которые пересекаются между собой. Есть ситуации, в которых человек оказывается перед выбором ценностей, перед выбором между противоречащими друг другу принципами. Если такой выбор не осуществляется произвольно, он все равно исходит от совести и подчинен совести; только одна она дает человеку свободу принять решение, но не произвольно, а ответственно. Конечно, сам этот выбор свободен и по отношению к совести; но эта свобода состоит единственно и только в выборе между двумя возможностями: послушаться совести или же проигнорировать ее предупреждение. Если совесть систематически и методично подавляется и заглушается, все обернется либо западным конформизмом, либо восточным тоталитаризмом – в зависимости от того, будут ли сверхобобщенные «ценности» предложены или навязаны обществом.

К тому же не доказано, что ценностям неизбежно присущ конфликтный характер; ведь возможные пересечения между сферами значимости ценностей могут быть иллюзорными, когда пересекаются лишь их проекции в более низком измерении. Только тогда, когда мы распознаем иерархическую высшую дифференциацию двух ценностей, они кажутся нам пересекающимися и конфликтующими в области пересечения, как два шара, которые, проецируясь из трехмерного пространства на двухмерную плоскость, кажутся проникающими друг в друга (см. рис).

---

[42] Не знаем и не узнаем *(лат.)*. – *Прим. ред.*



Из Frankl V. *The will to meaning*. New York (NY): Plume, 1970. P. 57

Мы живем в то время, когда распространяется чувство смыслоутраты. В это время воспитание должно быть таким, чтобы не только передавались знания, но и совершенствовалась совесть, чтобы человек был достаточно чутким, чтобы услышать требование совести, присущее каждой ситуации. В то время, когда для многих, похоже, десять заповедей утратили свое значение, человек должен быть в состоянии внимать 10 000 заповедей, заключенных в 10 000 ситуаций, с которыми его сталкивает жизнь. Тогда не только его жизнь покажется ему осмысленной (а *осмысленная* означает *полная задач*), но и он сам приобретет иммунитет против конформизма и тоталитаризма; ведь только бодрствующая совесть делает его способным к «сопротивлению», и он уже не смирится с конформизмом и не склонится к тоталитаризму.

Так или иначе, больше, чем когда-либо, воспитание сегодня означает воспитание ответственности. Мы живем в обществе изобилия, но это не только изобилие материальных благ, это еще и изобилие информации, информационный взрыв. Все больше книг и журналов громоздятся на наших письменных столах. Нас переполняет стимуляция, и не только сексуальная. Если пресыщенный человек хочет устоять перед этой стимуляцией, переполняющей СМИ, он должен знать, что важно, а что нет, что существенно, а что нет, иначе говоря, что имеет смысл, а что нет.

## 11
## Дорефлексивное онтологическое самопостижение человека

Чем шире смысл, тем менее он постижим. Бесконечный смысл вообще не постижим для конечного существа. Здесь наука отступает, и слово берет мудрость, а именно мудрость сердца, о которой Блез Паскаль однажды сказал: «У сердца есть свои резоны, недоступные разуму». И в Псалмах также говорится о сердце мудром, *sapientia cordis* (Пс 89). Мы можем говорить о своего рода дорефлексивном онтологическом самопостижении человека. Только методически чистый феноменологический анализ форм и способов того, как простой человек, «человек с улицы», постигает сам себя, позволил бы понять, что быть человеком – значит постоянно сталкиваться с ситуациями, каждая из которых одновременно является даром и задачей. «Задача» – это осуществление ее смысла. То, что она нам одновременно «дарует», – это возможность реализовать себя через осуществление этого смысла. Каждая ситуация есть зов, к которому мы прислушиваемся и которому мы должны повиноваться.

Феноменологический анализ непосредственного неискаженного переживания простого «человека с улицы», если представить его в научной терминологии, обнаружит, что человек

не только ищет смысл благодаря своей воле к смыслу, но и находит его, в частности, тремя способами. Прежде всего он видит смысл в том, чтобы творить и создавать, затем обнаруживает смысл в переживании, в любви к кому-то. Но и в самой безвыходной ситуации, в которой он чувствует себя беспомощным, человек может найти смысл. Дело в отношении, в позиции, которую он занимает по отношению к судьбе, от которой нельзя уйти или изменить ее. Это отношение и позиция позволяют ему превратить страдание в достижение и служат свидетельством того, на что способен только человек: превратить страдание в достижение. Мне хотелось бы проиллюстрировать это на примере одного письма. Студент-медик из Соединенных Штатов написал мне: «Всюду здесь, в Америке, меня окружают молодые люди, мои ровесники, а также люди старше меня, сомневающиеся в смысле своего существования. Один из моих лучших друзей недавно погиб именно потому, что не смог найти этот смысл. Сегодня я знаю, что мог бы ему помочь с помощью логотерапии, если бы он был еще жив. Но его уже нет. Его смерть всегда будет призывать меня быть рядом с теми, кто терпит бедствие. Мне кажется, что не может быть более глубокого мотива. Несмотря на мою печаль о гибели друга, несмотря на мою долю вины в его смерти, его бытие – и его уже-не-бытие! – в высшей степени полны смысла. Если у меня когда-нибудь хватит сил работать врачом и взять на себя эту ответственность, значит, он погиб не напрасно. Больше всего на свете я хочу предотвратить повторение подобных трагедий с другими людьми».

Не бывает жизненных ситуаций, которые были бы действительно бессмысленными[43]. Это вытекает из того, что негативные на первый взгляд стороны человеческого существования, в том числе трагическая триада «страдание – вина – смерть», могут превратиться в нечто позитивное, в достижение, если подойти к ним с иной позиции. Обо всем этом знает и человек с улицы, хотя он не всегда в состоянии выразить это словами. С точки зрения первичного самопостижения человек с улицы не выглядит, как говорится, полем битвы, где идет гражданская война между *«Я»*, *«Оно»* и *«Сверх-Я»*. Жизнь является для него цепочкой ситуаций, в которые он попадает, которые он так или иначе должен преодолеть и которые имеют совершенно определенный смысл, касающийся только его одного. И первичное самопостижение говорит ему, что он должен приложить все старания, чтобы найти этот смысл, добраться до него. Феноменология только переводит это самопостижение на научный язык – она не выносит ценностных суждений о каких-либо фактах, а лишь устанавливает факты о ценностных переживаниях простого человека. Логотерапия переводит затем выработанное феноменологией знание о возможностях найти в жизни смысл обратно на язык простого человека, чтобы помочь ему найти этот смысл.

И это возможно. В этой связи мне хотелось бы рассказать об одной медицинской сестре, ее случай обсуждался на семинаре, который я проводил для отделения психиатрии Стэнфордского университета. У нее был неоперабельный рак, и она знала об этом. Со слезами вошла она в комнату, где собрались психиатры Стэнфорда, и дрожащим от слез голосом начала рассказывать о своей жизни, о своих одаренных и преуспевающих детях и о том, как ей теперь тяжело проститься со всем этим. До этого момента я, честно говоря, еще не мог найти отправной точки для включения в эту демонстрацию логотерапевтических

---

43 Как сообщает Томас Ярнелл, среди сорока служащих военно-воздушных сил и сорока госпитализированных шизофреников не обнаружено ни малейших корреляций между чувством осмысленности жизни по тесту «Цель в жизни» и возрастом, а также IQ. Это соответствует наблюдениям Крамбо, согласно которым также не было выявлено корреляций между чувством осмысленности жизни и уровнем образования. Судя по всему, человек может найти смысл в жизни независимо от возраста, IQ и уровня образования, делает вывод Ярнелл (Jarnell T. L. Purpose in Life Test: Further Correlates. In: *Journal of Individual Psychology*. 27, 76, 1972). Аналогичные данные получила Августина Мейер (Meier A. *Frankl's "Will to Meaning" as Measured by the Purpose in Life Test in Relation to Age and Sex Differences*, Dissertation, University of Ottawa, 1973), и не только в отношении уровня образования, но также пола и вероисповедания. Мейер охарактеризовала эти статистические данные как «согласующиеся с теорией Франкла, которая утверждает, что все люди способны найти смысл, на который должна быть ориентирована их жизнь».

идей. Теперь же появилась возможность изменить в ее глазах все отрицательное, все ее страдание из-за того, что она должна покинуть самое дорогое для нее в мире, на нечто позитивное, наполненное смыслом. Мне нужно было только спросить ее, что должна была бы сказать в этом случае женщина, не имеющая детей. Хотя я убежден, что и жизнь бездетной женщины ни в коем случае не должна оставаться бессмысленной, но я мог легко представить, что такая женщина сначала была бы полна сомнений, если бы пришлось прощаться с миром, потому что рядом нет никого и ничего, что она «должна оставить в нем». В этот момент лицо пациентки просветлело. Она вдруг осознала, что причина не в том, что мы должны проститься с миром, ведь рано или поздно это должен будет сделать каждый. Дело в том, есть ли что-то, с чем мы должны проститься, что-то, что мы оставляем в этом мире, через что мы осуществляем смысл и себя самих в тот день, когда приходит наш срок. Трудно описать, какое облегчение пережила наша пациентка после того, как наша сократическая беседа привела к коперниканскому перевороту.

Мне хотелось бы теперь противопоставить логотерапевтическому стилю воздействия психоаналитический, как он показан в работе Эдит Вайскопф-Джолсон, американской последовательницы психоанализа, которая сегодня объявляет себя сторонницей логотерапии: «Деморализующее действие отрицания жизненного смысла, и прежде всего глубинного смысла, который потенциально присущ страданию, можно проиллюстрировать на примере психотерапии, которую один фрейдист провел с женщиной, страдающей неоперабельным раком». И Вайскопф-Джолсон приводит слова К. Эйслера: «Она сравнила чувство осмысленности ее прежней жизни с бессмысленностью ее жизни сейчас; но и теперь, когда она уже не может больше работать по своей специальности и должна лежать целыми днями, ее жизнь тем не менее остается полна смысла, считает она, потому что ее существование было важно для ее детей и она решала именно эту задачу. Но когда она однажды попала в больницу, без надежды когда-нибудь вернуться домой, будучи уже не способной покинуть постель, она превратилась в глыбу бесполезного ленивого мяса и ее жизнь потеряла всякий смысл. Она была готова переносить любую боль до тех пор, пока это имело хоть какой-то смысл; но почему я обрекаю ее на страдание и в тот момент, когда жизнь ее уже лишена смысла? На это я возразил, что она, на мой взгляд, совершает грубую ошибку, потому что *вся* ее жизнь *была* бессмысленной, даже *прежде, чем* она заболела. Найти смысл безуспешно пытались еще философы, и, таким образом, разница между ее прошлой и ее настоящей жизнью состоит только и единственно в том, что она прежде еще могла верить в смысл жизни, в то время как теперь она уже не в состоянии это делать. В действительности же, убеждал ее я, *обе* фазы ее жизни были целиком и полностью осмысленны. На это мое заявление пациентка растерянно заявила, что я неправильно ее понял, и разразилась слезами»[44].

Эйслер не только не дал пациентке поверить в то, что ее жизнь и теперь еще может иметь смысл, но и отнял у нее веру, что вся ее жизнь могла иметь хотя бы малый смысл. Давайте спросим себя, как не только психоаналитик, но и бихевиоральный терапевт противостоят ситуациям человеческой трагедии, где речь идет о предстоящей собственной смерти или смерти близких. Об этом нам может поведать один из выдающихся представителей подхода модификации поведения в теории научения: в таких ситуациях «пациент должен звонить по телефону, стричь траву на лужайке или мыть посуду, и эти занятия терапевт должен приветствовать и поощрять»[45].

Когда в ситуации подлинного страдания я помогаю увидеть последнюю и в то же время наивысшую возможность нахождения смысла, я оказываю не первую, а последнюю помощь.

---

[44] Eissler K. *The Psychiatrist and the Dying Patient*. New York (NY): International Universities Press, 1955. P. 190.

[45] Wolpe J. Neurotic depression: Experimental analog, clinical syndromes, and treatment. In: *American Journal of Psychotherapy*. 1971, 25. P. 362–368.

Запись беседы с пациенткой, часть которой будет приведена ниже, была сделана во время одной из моих лекций. Я говорил с ней перед моими слушателями – студентами медицинского, философского и теологического факультетов. Естественно, что этот разговор с начала до конца был импровизацией. Пациентка восьмидесяти лет страдала от неоперабельного рака.

**Франкл.** Итак, дорогая фрау Котек, что вы скажете о вашей долгой жизни сегодня, оглядываясь назад? Это была прекрасная жизнь?

**Пациентка.** Ах, господин профессор, должна честно сказать, это была хорошая жизнь. Жизнь была прекрасна! И я должна благодарить Господа за то, что он подарил мне. Я ходила в театр, на концерты. Вы знаете, семья в Праге, у которой я служила, – сколько десятилетий минуло! – иногда брала меня на концерты. И за все это прекрасное я должна благодарить Господа.

Но я должен был поднять ее бессознательное, вытесненное отчаяние в сознание. Она должна была бороться с этим отчаянием, как Иаков боролся с ангелом, пока ангел не благословил его. Я должен был подвести ее к тому, чтобы она могла благословить свою жизнь, чтобы она могла сказать «да» своей судьбе, которая была такой, а не иной. Я должен был – и это звучит парадоксально – привести к тому, чтобы она сначала усомнилась бы в смысле своей жизни, причем осознанно, а не так, как она это делала, вытесняя свои сомнения.

**Ф.** Вы говорите о таких прекрасных переживаниях, фрау Котек, но все это теперь прекратится?

**П.** *(задумчиво)*. Да, теперь это все кончится.

**Ф.** А теперь, фрау Котек, верите ли вы, что все то прекрасное, что вы пережили, уйдет из мира? Что оно потеряет ценность, исчезнет?

**П.** *(все еще задумчиво)*. Это прекрасное, что я пережила…

**Ф.** Скажите мне, фрау Котек, может ли кто-нибудь отменить счастье, которое вы пережили, может ли кто-нибудь стереть его из памяти?

**П.** Вы правы, профессор, никто не может отменить его.

**Ф.** Может ли кто-нибудь уничтожить то добро, что вы повстречали в жизни?

**П.** Нет, этого никто не может сделать.

**Ф.** Может ли кто-нибудь уничтожить то, чего вы добились и достигли?

**П.** Вы правы, господин профессор, никто не может вычеркнуть это из мира.

**Ф.** Или, может быть, кто-нибудь в мире может вернуть то, что вы храбро и мужественно выдержали? Может ли кто-нибудь возвратить это из прошлого? Из прошлого, куда вы это все собрали и спрятали? В котором вы все это сберегли!

**П.** *(тронута до слез)*. Никто не может это сделать. Никто! *(Через некоторую паузу.)* Конечно, мне пришлось слишком много страдать. Но я пыталась переносить удары, которые припасла мне жизнь. Понимаете, господин профессор, страдание – это плата за все это. То есть я верю в Бога.

Я, разумеется, никогда не вправе истолковывать смысл в религиозном плане и предлагать это пациенту для обсуждения; но, поскольку пациенткой была предъявлена позитивная религиозная установка, ничто больше не мешало мне использовать ее в психотерапии.

**Ф.** Скажите, фрау Котек, не может ли страдание быть также испытанием? Разве не может быть, что Бог хотел посмотреть, как фрау Котек перенесет страдание? И под конец, может быть, он вынужден будет признать: «Да, она мужественно перенесла это». А теперь скажите мне, может ли кто-нибудь отменить эти достижения?

**П.** Нет, никто не может.

**Ф.** Это ведь остается, не правда ли?

**П.** Безусловно, это остается.

**Ф.** Знаете ли вы, фрау Котек, вы не только много добились в своей жизни, но и извлекли максимум из своего страдания! И с этой точки зрения вы являетесь примером для наших пациентов. Я поздравляю ваших товарищей с тем, что они могут брать с вас пример!

Слушатели разразились спонтанными аплодисментами! Но я тем не менее снова обратился к пожилой женщине: «Вы видите, фрау Котек, эти аплодисменты принадлежат вам – они посвящены вашей жизни, которая была одним большим достижением. Вы можете гордиться этой жизнью. А как мало таких людей, которые могут гордиться своей жизнью! Я хочу сказать, фрау Котек: ваша жизнь – это памятник. Памятник, который не может уничтожить ни один человек!»

Пожилая женщина медленно вышла из аудитории. Через неделю она умерла. Она умирала, как Иов: от старости. Но в последнюю неделю своей жизни она уже не была удручена. Напротив, она была горда и полна веры. По-видимому, я смог показать ей, что и ее жизнь была полна смысла, и ее страдание имело глубокий смысл. До этого пожилая женщина, как уже говорилось, была угнетена мыслью, что она прожила бесполезную жизнь. Но ее последние слова, занесенные в историю болезни, были такие: «Моя жизнь – это памятник, сказал профессор студентам в аудитории. Значит, моя жизнь была не напрасна…»

## 12
## Человек в поисках высшего смысла[46]

Уважаемые дамы и господа, когда докладчик приезжает из Вены, то, конечно, вы ожидаете, что он будет говорить с венским акцентом, как я и делаю; а если он еще к тому же психиатр, то уж наверняка он будет ссылаться, прежде всего, на Зигмунда Фрейда – пусть так и будет. Мы все научились у Фрейда видеть в человеке существо, которое в конечном итоге ищет лишь удовольствие. В конце концов, именно Фрейд ввел принцип удовольствия, и существование наряду с ним принципа реальности ни в коем случае не противоречит гипотезе Фрейда, согласно которой поиск удовольствия образует первичную мотивацию человека. Как неоднократно подчеркивал Фрейд, принцип реальности служит принципу удовольствия, представляет собой лишь его модификацию, он также нацелен на удовольствие[47] и «в известном смысле означает продолжение принципа удовольствия другими средствами»[48]. «Немедленным, но сомнительным по своим последствиям удовольствиям будет отказано, но лишь потому, что другим способом будет обеспечено пусть отсроченное, но гарантированное удовольствие»[49]. Но мы не должны упускать из виду и забывать, что принцип удовольствия – в том числе и у Фрейда – в свою очередь служит еще более общему принципу, а именно принципу гомеостаза в понимании У. Кеннона[50]. Его цель – снизить внутреннее напряжение, чтобы установить или восстановить внутреннее равновесие. Ведь и Фрейд представлял «душевный аппарат» как служащий цели

---

[46] Стенограмма лекции, прочитанной в 1985 году на ежегодном собрании Американской психиатрической ассоциации в Далласе (Техас, США) при вручении премии Оскара Пфистера.

[47] Freud S. *Gesammelte Werke XI*. S. 370.

[48] Hartmann H. Ich-psychologie und Anpassungsproblem. In: *Psyche*. 14 (1960). S. 81.

[49] Freud S. *Gesammelte Werke V*. S. 415.

[50] Cannon B. W. *The Wisdom of the Body*. New York (NY): W. W. Norton, 1932.

«справляться с поступающими извне и изнутри напряжениями и возбуждениями и избавляться от них»[51].

В таком образе человека отсутствует ни больше ни меньше как фундаментальная онтологическая характеристика человеческого бытия, которую я бы хотел назвать самотрансценденцией существования. Следует отметить, что человеческое бытие направлено за пределы самого себя, всегда на что-то другое или кого-то другого! Иными словами, в конце концов, человека интересуют не его внутренние состояния, будь то удовольствие или внутреннее равновесие, он направлен во внешний мир, и в этом мире он ищет смысл, который мог бы воплотить, или человека, которого мог бы любить. И на основе дорефлексивного онтологического самопостижения человек каким-то образом знает, что сможет полностью реализовать себя только постольку, поскольку он *забудет* себя самого; а забудет себя самого он в той мере, в какой посвятит себя делу, которому служит, или человеку, которого любит.

Но и вторая из двух классических венских психотерапевтических школ – индивидуальная психология Альфреда Адлера – не учитывает самотрансценденцию существования. Человека она рассматривает в основном как существо, которое стремится преодолеть свое внутреннее состояние – чувство неполноценности, развивая стремление к превосходству – мотивацию, которая в значительной степени конгруэнтна так называемой «воле к власти» Ницше.

До тех пор, пока мотивационная теория вращается вокруг «стремления к удовольствию» – как мы теперь можем назвать принцип удовольствия по Фрейду – или же вокруг стремления к превосходству по Адлеру, речь будет идти о типичной глубинной психологии. В противоположность ей «вершинная психология»[52] должна включать в свой образ человека и такие устремления, которые локализованы «по ту сторону принципа удовольствия» и воли к власти, и главным из этих устремлений является поиск смысла. В самом деле, Оскар Пфистер еще – подумать только! – в 1904 году предложил проводить исследования в этом направлении, считая, что «значительно важнее (по сравнению с глубинной психологией) познание духовных высот человеческой природы, в которых заключены такие же силы, как и в ее глубинах».

Вершинная психология не заменяет глубинную психологию, а дополняет ее, можно сказать, является ее обязательным дополнением. Ведь она выдвигает на передний план *потребность в смысле* – самую человеческую из всех человеческих потребностей. Эту «волю к смыслу» [53] можно противопоставить и психоаналитической, и индивидуально-психологической теориям мотивации.

Именно эта воля к смыслу в наши дни сильно фрустрирована. С нарастающей силой овладевает сегодня человеком чувство смыслоутраты, которое обычно идет рука об руку с чувством «внутренней опустошенности» – описанным мною «экзистенциальным вакуумом»[54]. Оно проявляется главным образом в форме скуки и равнодушия. Если скука в данном контексте означает потерю интереса к миру, то равнодушие означает недостаток инициативы – инициативы для того, чтобы что-то изменить в мире, что-то улучшить!

Это относилось к феноменологии экзистенциального вакуума. А как обстоит дело с его «эпидемиологией»? Может быть, стоит привести цитату из «Экзистенциальной

---

[51] Freud S. *Gesammelte Werke XI*. S. 370.

[52] Frankl V. Zur geistigen Problematik der Psychotherapie. In: *Zeitschrift für Psychotherapie*. 10 (1938). S. 33.

[53] Frankl V. *Der unbedingte Mensch*. Wien: Franz Deuticke, 1949.

[54] Frankl V. *Pathologie des Zeitgeistes*. Wien: Franz Deuticke, 1955.

психотерапии»[55] Ирвина Ялома: «Из сорока пациентов, обращавшихся за терапией в амбулаторном режиме, у 30 %, по оценкам их самих, их терапевтов или независимых наблюдателей, имелись существенные проблемы со смыслом». Во всяком случае, я не считаю, что каждый случай невроза (или даже психоза) в своей основе исходит из чувства смыслоутраты, и столь же мало верю в то, что чувство смыслоутраты, в свою очередь, ведет в каждом случае к неврозу. Иными словами, не всякий невроз является «ноогенным»[56], то есть вызывается экзистенциальным вакуумом, как и не всякий экзистенциальный вакуум является патогенным, хоть в нем и заключена некоторая патология. Я больше склоняюсь к тому, что привилегия человека – не только ставить вопрос о смысле жизни, но и подвергать этот смысл сомнению. Хоть одно животное спросило когда-нибудь о смысле своей жизни? Даже серые гуси Конрада Лоренца?

Экзистенциальный вакуум можно, пожалуй, представить в виде не ноогенного или психогенного, а в виде социогенного невроза. Индустриально развитое общество по возможности удовлетворяет все человеческие потребности, а его побочное следствие, общество потребления, производит потребности, чтобы их затем удовлетворять. Только самая человеческая из всех человеческих потребностей, потребность в смысле, остается при этом нереализованной. Индустриализация идет в ногу с урбанизацией, отрывая человека от его корней, отчуждая от традиций и передаваемых через традиции ценностей. Само собой разумеется, что при таких обстоятельствах страдать от чувства бессмысленности будет прежде всего молодое поколение, о чем свидетельствуют и эмпирические данные. В этой связи мне хотелось бы вспомнить о синдроме массовых неврозов, который сводится к триаде «аддикция – агрессия – депрессия» и лежит в основе чувства смыслоутраты. Сошлюсь только на одного авторитета: по данным Стэнли Криппнера, 100 % юных токсикоманов жалуются на то, что для них все кажется бессмысленным.

Теперь, пожалуй, пришло время задаться вопросом, что же мы вообще понимаем под «смыслом». В контексте логотерапии смысл не является чем-то абстрактным, скорее речь идет о совершенно конкретном смысле ситуации, с которой сталкивается конкретная личность. Восприятие этого смысла сродни, с одной стороны, восприятию гештальта по Максу Вертхаймеру и, с другой стороны, «ага-переживанию» по Карлу Бюлеру. Курт Левин и Макс Вертхаймер[57] говорили о «побудительности» конкретной ситуации. Действительно, каждая ситуация предъявляет к нам какое-либо требование, ставит перед нами вопрос, на который мы даем ответ тем или иным действием, одним словом, принимая *вызов*. Таким образом, различие между восприятием смысла и восприятием гештальта состоит в том, что в последнем случае мы воспринимаем «фигуру» на фоне, в то время как в процессе восприятия смысла на фоне действительности перед нами загорается, можно сказать, бросается в глаза реальная возможность представить данную ситуацию так или иначе.

Само собой разумеется, что мы, психиатры, не в состоянии «прописать» смысл жизни своим пациентам. *Его нельзя приобрести по рецепту.* Но можно дать понять, что наша жизнь *может* иметь смысл при любых обстоятельствах и условиях и остается осмысленной до конца. Не менее двадцати исследователей могут привести эмпирические доказательства, что человек способен найти смысл в своей жизни *абсолютно* независимо от пола, возраста, IQ, образования, особенностей характера, окружения и – что самое примечательное – независимо от того, религиозен он или нет, а если и религиозен, то независимо от конфессии. Я ссылаюсь на работы таких авторов, как Brown, Casciani, Crumbaugh, Dansart, Durlac,

---

55 Yalom I. *Existential Psychotherapy*. New York (NY): Basic Books, 1980.

56 Frankl V. Über Psychoterapie. In: *Wiener Zeitscnrift fur Nervenheilkunde*. (3) 1951. S. 461.

57 Wertheimer M. Some Problems in the Theory of Ethics. In: M. Henle (ed.). *Documents of Gestalt Psychology*. Berkeley (CA): University of California Press, 1961.

Kratochvil, Lukas, Lunceford, Mason, Meier, Murphy, Planova, Popielski, Richmond, Roberts, Ruch, Sallee, Smith, Yarnell и Young[58].

Эти данные научных исследований противоречат тому, что нашептывает нам чувство бессмысленности, но созвучны дорефлексивному онтологическому самопостижению и смыслопониманию человека, феноменологический анализ которого позволяет нам понять, как простому «человеку с улицы» удается найти и воплотить смысл жизни. По-видимому, он знает, что к осуществлению смысла можно прийти тремя путями. Во-первых, через дело, которым он занят, произведения, которые он создает. Во-вторых, через переживание чего-то или кого-то, то есть он может найти смысл не только в работе, но и любви. Но похоже, что он знает еще третий путь к смыслу: когда мы по воле судьбы попадаем в ситуацию, которую не можем изменить, у нас всегда есть возможность изменить наше отношение к этой ситуации – и вместе с отношением меняемся мы, созревая и личностно вырастая, превосходя самих себя. И это в равной степени относится ко всем трем компонентам «трагической триады», включающей страдание, вину и смерть, поскольку страдание может превращаться в достижение, вина – в изменение, а конечность человеческого бытия – в стимул к ответственному поступку[59].

Насколько человек в состоянии преобразовать личную трагедию в человеческий триумф, можно понять из истории, которую рассказывает епископ Георг Мозер: через несколько лет после окончания Второй мировой войны один врач встретил еврейку, которая носила на руке браслет из позолоченных молочных зубов ее детей. «Красивый браслет», – заметил врач. «Да, – ответила женщина. – Это – зубки Мириам, это – Эсфири, это – Соломона…» Она по очереди называла имена всех своих дочерей и сыновей. «Девять детей, – подытожила она в конце, – и все погибли в газовой камере». Пораженный врач спросил: «Как же вы можете носить такой браслет?» Женщина сдержанно возразила: «В Израиле я руковожу детским домом…»[60]

Таким образом, оказывается, что смысл может и защитить от страдания, и это опять-таки означает, что потенциальный смысл жизни является безусловным. Значит ли это, что страдание необходимо для того, чтобы найти смысл? Думать так было бы грубой ошибкой. Я не имею в виду, что страдание необходимо, я хочу сказать, что смысл возможен несмотря на страдание, а то и благодаря страданию, если страдание необходимо, то есть если его причина не может быть преодолена или устранена – идет ли речь о биологической, психологической или социальной причине. Если карцинома операбельна, то, разумеется, пациента нужно оперировать. Если пациент приходит к нам в клинику с неврозом, то естественно, что мы приложим все усилия для его излечения, а если больно общество, то мы будем до тех пор, пока это возможно, прибегать к политическим акциям. Страдание, которое не является неизбежным, – это мазохизм, а не героизм.

Выше, в связи с логотерапией, уже говорилось, что под смыслом подразумевается конкретный смысл ситуации, в которой находится конкретный человек. Впрочем, существует и конечный, всеобъемлющий смысл. Однако чем шире смысл, тем менее он постижим. Мы говорим о смысле всего, о смысле жизни как целого, и я не могу себе представить, что кому-либо из психиатров или любому другому ученому удастся – исходя из априорных представлений, не говоря уже об идеологических догмах – отвергнуть саму возможность такого не уникального, а универсального смысла. Как же соотносится

---

58 Frankl V. *The Unconscious God: Psychotherapy and Theology*. New York (NY): Simon and Schuster, 1985. См. настоящее издание.

59 Frankl V. *Der leidende Mensch: Antropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern: Huber, 1984.

60 Moser G. *Wie finde ich zum Sinn des Lebens?* Freiburg im Breisgau: Herder, 1978. Цит. в: Frankl V. Die Sinnfrage in der Psychotherapie. München: Piper, 1985.

«конкретный смысл ситуации» с универсальным смыслом? Я хочу привести такое сравнение: представим себе фильм, который составлен из тысяч и десятков тысяч отдельных сцен и каждая такая сцена имеет для зрителя определенный смысл, но смысл всего фильма открывается нам только в конце сеанса – при условии, что мы предварительно уловили смысл каждой отдельной сцены! Разве не так же смысл нашей жизни открывается нам (если вообще открывается) лишь под конец? И разве не зависит этот *конечный смысл* нашей жизни от того, насколько нам удается добросовестно исполнить смысл каждой отдельной ситуации?

Мы исходим из того, что конечный смысл совершенно не поддается ни малейшему интеллектуальному пониманию, но будет вполне законным прибегнуть к своеобразной экстраполяции и на конкретном примере проиллюстрировать то, что я имею в виду. Однажды я попал на организованную моим ассистентом К. сессию психотерапевтической группы. Группа обсуждала случай женщины, у которой незадолго до этого от разрыва слепой кишки погиб 11-летний сын. Мать пыталась покончить с собой и в связи с этим была доставлена в мою клинику. Я сказал группе: «Представьте себе, что обезьяне делают болезненные инъекции для получения сыворотки против полиомиелита. Может ли обезьяна понять, почему она должна страдать?» Группа в один голос ответила, что обезьяна никогда не будет в состоянии осознать движущие человеком идеи, которые толкают его на такие эксперименты, так как человеческий мир ей недоступен. Она до него не доросла, ей недоступно это измерение. Затем я спросил: «…А разве не происходит с человеком то же самое, разве мир человека есть некая конечная инстанция, выше которой ничего не существует? Не должны ли мы чаще задумываться о том, что над миром людей возвышается иной мир, недоступный человеку, и только в нем можно найти смысл его страданий?»[61] Волей случая группа состояла из нерелигиозных людей, но тем не менее они признали, что если и не верить в существование высшего по отношению к человеческому измерения, то, во всяком случае, его можно *помыслить* столь же малодоступным человеку, как обезьяне – человеческое измерение.

Это высшее по отношению к человеческому измерение недоступно ни «здравому смыслу», ни «чистому разуму», иными словами, оно непостижимо ни чисто рационально, ни интеллектуально, что необходимо для научного познания. Таким образом, в научной картине мире не находится места для конечного смысла. Значит ли это, что сам мир является бессмысленным? Не говорит ли это скорее о том, что как минимум по отношению к *конечному* смыслу наука *слепа*? Как точно сказал Э. Шрёдингер, миру естественных наук недостает всего того, что имеет отношению к смыслу и цели происходящего. В границах чистого естествознания смысл не обнаруживает себя. Тот срез реальности, который оно делает, проходит мимо него.

Напрашивается пример, приведенный Жаком Моно. Он утверждает, что вся жизнь состоит из взаимодействий между мутациями и отбором. Идея «чистой случайности» является «единственно мыслимой, так как только она согласуется с фактами, которыми снабжают нас наблюдения и опыты. И ничто не оправдывает допущение, что эти наши представления когда-нибудь будут или хотя бы могут быть пересмотрены»[62]. Следовало бы только добавить: разумеется, мутации и отбор предстают в естественно-научном разрезе как чистая случайность. Только если речь идет о том, что естественные науки не могут обнаружить никакой целесообразности, эту лакуну следует формулировать осторожнее: телеология не вписывается в плоскость естественной науки, они вообще не пересекаются. Но нельзя исключить, что она существует в высшем измерении. И отрицание возможности существования телеологии в измерении, надстраивающемся над естественно-научным,

---

61 Frankl V. *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*. München: Piper, 1985.

62 *Newsweek*, April 26, 1971.

может выводиться не из эмпирического опыта, а из философии, при этом не критически рефлексирующей, а дилетантской, антикварной философии.

Допустим, в вертикальной плоскости, которую пересекает горизонтальная плоскость, лежит кривая. В пересечении с горизонтальной плоскостью эта кривая предстает как пять отдельных точек, которые не обнаруживают никакой связи между собой. Однако только кажется, что они независимы друг от друга, в действительности все они связаны друг с другом этой кривой. Но их связи находятся не внутри, а вне горизонтальной плоскости, выше или ниже ее.

А теперь вернемся от нашего сравнения к тем событиям, которые не имеют «смысловой» связи, то есть к кажущимся бессмысленными мутациям, и тогда станет понятным, почему последние – а с ними и вся эволюция – представляются в естественно-научной плоскости как чистая случайность. «Высший» или «глубинный» смысл, то есть лежащий на кривой выше или ниже горизонтальной плоскости, можно увидеть только в другой плоскости. Не все можно понять в осмысленной взаимосвязи, в том числе телеологически (а можно только объяснить казуально), но как минимум мы можем понять, почему это так и должно быть так, почему что-то может казаться бессмысленным и почему мы все же можем верить в смысл, который скрывается за пределами видимости, который все же стоит за всем этим, пусть даже он находится в другой плоскости, в которой мы должны его обнаружить[63].

Здесь знание отступает и слово берет вера; ведь в то, что *нельзя познать*, необязательно *нельзя поверить*. Уже говорилось, что нельзя постичь чисто интеллектуально, бессмысленно ли все в конечном счете, или за всем стоит скрытый смысл; но даже если на этот вопрос не существует интеллектуального ответа, возможно экзистенциальное решение. Когда на чаши весов положены «за» и «против» существования конечного смысла, мы всегда можем добавить на чашу «за» гирю своего бытия, а это означает уже выбор между двумя способами мышления[64]. Выбирая между этими двумя способами мышления, *верящий в смысл* человек говорит свое «согласен», свое «аминь»: «Пусть будет так – я решаюсь действовать так, "как будто" жизнь имеет бесконечный, превышающий наши конечные возможности понимания – "сверхсмысл"». И тогда закономерно складывается такое определение, звучащее как правило: «Вера – это не мышление, суженное до реальности мыслимого, а мышление, расширенное до экзистенциальности мыслящего»[65].

Что же делает «человек с улицы», сталкиваясь с непознаваемым? Возможно, этот вопрос следует переформулировать. Вы стояли когда-нибудь на сцене? Тогда вспомните, что вы – ослепленные светом рампы – не видите ничего, кроме большой черной дыры на месте

---

63 Frankl V. *Die Sinnfrage in der Psychotherapie*. München: Piper, 1985.

64 «Человек может прийти к этому решению, выбрать одно или другое, исходя не из какого-то логического закона, а только лишь из глубин своего собственного бытия. Для нас ясно только одно: если человек выбирает веру в конечный смысл, то есть в сверхсмысл своего существования, то эта вера, как и любая другая, будет им творчески преобразовываться. Ведь овладение каким-либо способом мышления – это больше, чем просто приобретение способа мышления, это *осуществление* способа мышления» (Frankl V. *«…trotzdem Ja zum Leben sagen»*. Wien: Franz Deuticke, 1946).

65 Frankl V. *Der unbedingte Mensch*. Wien: Franz Deuticke, 1949.

зрительного зала[66]. Но вам же не приходит в голову сомневаться в существовании зрителей, не правда ли? То же самое переживает большинство людей на этой планете: ослепленные сиянием обыденности, они заполняют «большую черную дыру» символами. У человека ведь есть потребность разглядеть что-то в той темноте, перед которой он стоит, – что-то или, лучше сказать, кого-то. Это перекликается с экзистенциализмом, который – как мне кажется – может быть сведен к одному: «Nothingness ist really no-thing-ness» (Ничто – это, в сущности, *не*-вещность). Это означает, что предельное бытие – подобие «предельного смысла», одним словом, Бог – есть не вещь среди других вещей, а, говоря словами Мартина Хайдеггера, – «само бытие». Именно поэтому мы не можем поместить это «сверх-бытие» (если можно так выразиться), находящееся где-то над миром, на одну плоскость с населяющими этот мир «в-мире-сущими» (Хайдеггер), «внутримирными» вещами. Иначе мы рискуем сделать ту же ошибку, что и один маленький мальчик, сказавший мне однажды: «Я знаю наверняка, кем хочу стать: или акробатом на трапеции в цирке, или – Богом». Он говорит о Боге, как будто быть Богом – одна из профессий среди многих прочих.

А теперь вернемся к символу: трещина, а то и пропасть между символизирующим и символизируемым особенно заметна, когда речь заходит о сверх-бытии. И ошибкой было бы отказываться от символизации только потому, что символ никогда не сможет стать тем, что он репрезентирует. Представим себе картину с изображенным на ней ландшафтом, а над ним – небо: любой художник, как минимум приверженец реализма, «позволяет нам увидеть» небо, хотя он изобразил только пару облачков. Однако не тождественны ли облака всему небу? Разве облака не позволяют нам догадываться о небе, которое ускользает от прямого взгляда? Они служат лучшим и простейшим символом неба.

Точно так же божественное символизируется с помощью чего-то другого: божественными атрибутами были и остаются просто *человеческие* качества – или даже слишком человеческие качества. Бог никуда не денется от символического представления его более или менее антропоморфным образом. Имеем ли мы право, исходя из этого, отбросить полностью все религиозное, основанное на антропоморфных составляющих? Не означает ли это, скорее, что приближение (так или иначе асимптотическое) к тайне и загадке конечной истины чаще возникает на символическом пути, а не на пути абстракции? Конрад Лоренц – именно он – однажды в телевизионном интервью сказал: «При глобальном взгляде на истины, содержащиеся в мировоззрении, если вы посмотрите на истину крестьянки из Грюнау и истину Б. Ф. Скиннера, то придете к тому, что крестьянка, верующая в непорочное зачатие Марии, любящего Бога и всех святых, ближе к этой истине, чем бихевиорист»[67].

Разумеется, мы можем угодить в ловушку, если мы некритично отнесемся к антропоморфизму. Это можно проиллюстрировать анекдотом: «В школе учитель богословия рассказывает о чудесных деяниях господа: "Жил однажды бедный человек, его жена умерла при родах, а у него самого не было денег, чтобы нанять кормилицу. Тогда Господь совершил чудо, он сделал так, что у этого бедного человека выросли груди и он мог сам накормить младенца". На что маленький Мориц заявил: "Честно говоря, господин учитель, я не очень хорошо все это понял. Разве не проще было бы, если бы Бог сделал так, чтобы этот бедняк как бы случайно нашел на улице деньги? Тогда бы он нанял кормилицу – и не понадобилось бы чуда". Учитель сказал: "Тупица! Если Бог может совершить чудо, зачем ему тратить наличные?"»[68]

Таким образом, получается, что религию можно определить как систему символов – символов того, что не выразить словами и к чему не подобрать понятий. Но разве

---

66 Frankl V. *Die Existenzanalyse und die Probleme der Zeit*. Wien: Amandus-Verlag, 1947.

67 Lorenz K., Kreuzer F. *Leben ist Lernen*. München: Piper, 1981.

68 Frankl V. *Der leidende Mensch*. Bern: Huber, 1984.

потребность создавать и использовать символы не является фундаментальным признаком и отличием *condition humaine*[69]? Разве не является способность говорить или способность понимать сказанное определяющей характеристикой человека? Правомерно называть отдельные языки, развивавшиеся человечеством на протяжении его истории, системами символов.

Связав таким образом религию с языком, мы должны отметить, что никому не следует считать свой родной язык *превосходящим* все прочие: *на любом* языке человек может прийти к истине (единой для всех) и на любом языке человек может заблуждаться и даже лгать. Точно так же в *любой* религии он может найти Бога – единого Бога[70].

Однако мы имеем дело не только с лингвистическим, но и с религиозным плюрализмом, который проявляется в том, что религия вообще выступает только в форме различных конфессий, среди которых, как уже сказано, ни одна не может претендовать на превосходство над другими. Не случится ли так, что однажды, рано или поздно, религиозный плюрализм будет преодолен и его место займет религиозный универсализм? Я не верю в религиозное эсперанто. Напротив, мы движемся не к универсальной религиозности, а, скорее, к персональной, глубоко личной религиозности, на основе которой каждый найдет свой личный, собственный, неповторимый язык, на котором он обратится к Богу[71]. Гордон Олпорт усматривал, в частности, в индуизме «редчайший пример институциональной религии, признающей крайнюю индивидуальность религиозного чувства»[72].

Означает ли это, что отдельные конфессии, их организации и институты движутся навстречу друг другу? Я так не думаю, ведь как бы ни был индивидуален личный стиль поиска каждым человеком своего конечного смысла и обращения к конечному бытию, всегда есть и будут общие ритуалы и символы. Ведь существует огромное множество языков – но разве нет у многих из них общего алфавита?

Такое наше понимание религии в самом широком смысле слова имеет очень мало общего с конфессиональной ограниченностью и ее следствием – религиозной недальновидностью, которая, по-видимому, воспринимает Бога как существо, озабоченное только одним: чтобы как можно больше людей верили в него, причем именно так, как предписывает данная конфессия. «Ты только веруй, – говорят нам, – и все будет окей». Но я не могу себе представить, что есть смысл в том, что Церковь *требует* от меня, чтобы я верил. Я ведь не могу *хотеть* верить – так же как не могу хотеть любить, заставлять себя любить, так же как не могу заставлять себя надеяться даже из лучших побуждений. Есть такие вещи, которые нельзя хотеть, – и их нельзя выполнить по требованию, по приказу. Простой пример: я не могу засмеяться по приказу. Если кто-то хочет, чтобы я засмеялся, он должен потрудиться рассказать мне какую-нибудь шутку. Любовь и вера также не терпят манипуляций над собой. Они возникают как интенциональные феномены тогда, когда появляется адекватное содержание и предмет[73]. Если вы хотите кого-то привести к вере в Бога, вы должны сделать для него Бога правдоподобным – и прежде всего ваши действия должны заслуживать доверия. Другими словами, вы должны делать совершенно противоположное тому, что делают те конфессии, которые умеют, похоже, только бороться друг с другом и переманивать друг у друга верующих.

---

69 Условий человеческого существования *(фр.). – Прим. ред.*

70 Frankl V. *Das Leiden am Sinnlosen Leben*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1987.

71 Frankl V. *Das Leiden am Sinnlosen Leben*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1987.

72 Allport G. *The Individual and His Religion*. New York (NY): Macmillan, 1956.

73 Frankl V. *Das Leiden am Sinnlosen Leben*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1987.

Разве я не говорил о той религиозности, в которой каждый найдет собственный язык для обращения к Богу? Действительно, отношение «Я – Ты», в котором, как известно, Мартин Бубер видит суть духовного существования, основывается на молитве, в частности на ее диалогической структуре. Однако мы должны учитывать, что существует не только интерперсональный, но и интраперсональный разговор, то есть диалог с самим собой. В этой связи я в последнее время часто упоминаю одно определение, к которому – помню совершенно точно – пришел уже в 15 лет и которым я бы хотел поделиться. Это операциональное определение Бога как собеседника в наших интимнейших диалогах с самим собой. Это практически означает, что, когда мы совсем одни и когда мы наедине с собой ведем максимально откровенный диалог с собой, правомерно назвать Бога партнером в таких диалогах – независимо от того, веруем мы или нет. Последнее не важно в рамках такого операционального определения. Наше понимание находится на стыке атеистического и религиозного мировоззрений. Различие между ними состоит лишь в том, что первое предполагает, что речь идет только о беседе с самим собой и ни о чем другом, а второе основано на вере в то, что человек – осознавая это или нет – ведет диалог с кем-то другим, не только со своим *«Я»*. Однако так ли важно, является ли наше «абсолютное одиночество» кажущимся или нет? Разве не важнее всего то, что оно порождает «абсолютную честность»? И если Бог есть, то я убежден, что он не обидится, если кто-то перепутает его со своим *«Я»* и назовет этим именем.

Вопрос в том, есть ли вообще подлинные атеисты. В одной из моих книг[74] на основании казуистического материала я развил соображения о том, что, в сущности, в глубине бессознательного каждый является верующим, пусть в самом широком смысле, даже если эта вера хорошо скрыта и вытеснена. Если Фрейд однажды сказал, что человек часто не только гораздо аморальнее, но и гораздо моральнее, чем он считает, то мы можем добавить к этому: порой человек может быть гораздо религиознее, чем готов признать. Такая вездесущая вера – пусть даже подсознательная вера в конечный смысл – объясняет тот факт, что убежденные атеисты, как подтверждается эмпирически, не уступают верующим в способности найти смысл в жизни.

Кого удивит, если окажется, что неотъемлемая, пусть даже почти не проявляющаяся вовне, религиозность может сверх всех ожиданий противостоять как внешним, так и внутренним условиям и обстоятельствам. Мои коллеги потрудились проанализировать архивный клинический материал 48 пациентов в поисках зависимости между образом отца и религиозной жизнью больных. И что примечательно: из 23 больных, воспитание которых проходило под счастливой звездой, только 16 пришли к хорошему отношению к Богу, в то время как семеро из них отказались от веры. Среди 13 пациентов, воспитывавшихся под влиянием негативного образа отца, только двоих можно было назвать нерелигиозными, а остальные 11 пришли к религии[75].

Это о влиянии воспитания. А как обстоит дело с влиянием окружения? Основываясь на моем профессиональном опыте и личных переживаниях, рискну сказать, что для подавляющего большинства верующих заключенных концентрационных лагерей Бог «не умер». Я выступаю против высказываний одного американского раввина, который в своей книге «После Аушвица»[76] утверждал обратное (он и *не был* в Аушвице). Мне видится так: либо вера в Бога безусловна, либо ее нет вообще. Если она безусловна, то выстоит и тогда, когда жертвами холокоста становятся шесть миллионов человек. А если она не безусловна,

---

74 Frankl V. *The Unconscious God (Psychotherapy and Theology)*. New York (NY): Simon and Schuster, 1985.

75 Frankl V. *Der Wille zum Sinn*. Bern: Huber, 1982.

76 Речь идет о книге Ричарда Рубинштейна (Richard L. Rubenstein. *After Auschwits: Radical theology and contemporary Judaism*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1966). – *Прим. ред*.

то, пользуясь аргументацией Достоевского, она падет из-за одного невинного умирающего ребенка. Мы не можем торговаться с Богом, мы не можем сказать: «До шести тысяч или миллиона жертв холокоста я буду исправно поддерживать свою веру в Тебя, но после миллиона, ничего не поделаешь, сожалею, я вынужден буду отказаться от моей веры в Тебя».

Факты свидетельствуют в пользу того, что можно выразить, модифицировав афоризм Ларошфуко о влиянии разлуки на любовь: как маленький огонь гаснет от сильного ветра, в то время как большой огонь только разгорается от него, так и слабая вера рушится от катастроф, а сильная в них только закаляется.

Это то, что касается внешних обстоятельств. А как обстоит дело с внутренними условиями, которым вера должна быть способна сопротивляться? В одной из моих книг[77] я описываю случай тяжелой маниакальной фазы, в других книгах – случай эндогенной депрессии[78] и шизофрении[79], в которых психоз не сказался на религиозности пациентов.

Уважаемые дамы и господа, после того как я представил вам операциональное понятие религии, которое настолько нейтрально, что включает и агностицизм, и атеизм, я по-прежнему остался психиатром. Я пытаюсь разобраться в религии, понимая ее как человеческий феномен, как выражение самого человеческого из всех человеческих феноменов – воли к смыслу. Религию можно назвать осуществлением воли к *конечному* смыслу.

Это наше понимание религии смыкается с тем, которым мы обязаны Альберту Эйнштейну: «Быть религиозным – значит найти ответ на вопрос, в чем смысл жизни»[80]. И есть еще определение, которое предлагает Людвиг Витгенштейн: «Верить в Бога – значит видеть, что жизнь имеет смысл»[81]. Как видно, в этом физик Эйнштейн, философ Витгенштейн и психиатр Франкл более или менее совпадают.

Зададимся вопросом, насколько приемлемы эти три определения и для теологов. Религиозный человек верит в смысл жизни (Людвиг Витгенштейн); но всегда ли тот, кто верит в смысл жизни, религиозен (Альберт Эйнштейн)? Так или иначе, ответ на вопрос об истинности не только тезиса Витгенштейна, но и тезиса Эйнштейна можно требовать и ожидать только от теологов. А мы, психиатры, можем – и должны – поддерживать диалог между религией и психиатрией в духе взаимной терпимости, которая неизбежна в эру плюрализма и на арене медицины, а также в таком духе терпимости, каким он был в выразительной переписке Оскара Пфистера и Зигмунда Фрейда. Я благодарю вас за ваше внимание.

## *Резюме*

Объектом логотерапии является конкретный смысл конкретной ситуации, в которой находится конкретная личность. Лого-теория занимается не только общей «волей к смыслу», но и рассматривает волю к *конечному* смыслу. В рамках феноменологического анализа выявляется, что *чем шире смысл, тем он менее постижим*. Когда речь идет о конечном

---

77 Frankl V. *The Will to Meaning*. New York (NY): Plume, 1988.

78 Frankl V. *The Unconscious God (Psychotherapy and Theology)*. New York (NY): Simon and Schuster, 1985.

79 Frankl V. *Man's Search for Meaning*. New York (NY): Simon and Schuster, 1985; Frankl V. The Will to Meaning, New York (NY): Plume, 1988.

80 Einstein A. *Out of My Later Years*. New York (NY): Philosophical Library, 1950.

81 Wittgenstein L. *Tagebücher 1914–1916*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1960.

смысле, он совершенно не поддается простому интеллектуальному пониманию. Однако то, что непознаваемо, не обязательно должно быть невообразимым.

Перед вопросом, все ли имеет смысл, пусть даже скрытый, или же мир является одной большой бессмыслицей, Знание должно отступить – здесь Вера укажет путь к решению. Там, где аргументы за или против конечного смысла уравновешивают друг друга, верующий в смысл человек бросает на чашу весов всю тяжесть своего человеческого бытия, своего существования и произносит свое «да будет», свое «аминь». «Да будет так – я решаюсь действовать так, как будто жизнь имеет бесконечный, выходящий за пределы наших конечных возможностей понимания "сверхсмысл"». *Вера – это не мышление, суженное до реальности мыслимого, а мышление, расширенное до экзистенциальности мыслящего*.

Такое мышление все-таки всегда опирается на символы, а конкретные религии или конфессии являются *системами символов*. Поэтому они подобны отдельным языкам. В известном смысле они *и есть* языки. Мы только должны принять во внимание, что существует не только интерперсональная, но и интраперсональная речь, диалог с самим собой. Поэтому в последнее время я часто обращаюсь к определению, к которому пришел уже в возрасте 15 лет, – это операциональное определение, если можно так выразиться, *Бога как собеседника в наших интимнейших внутренних диалогах*. Когда мы совсем одни и когда мы в одиночестве абсолютно откровенно ведем разговор с самим собой, собеседником в таких диалогах можно назвать Бога – независимо от того, являемся ли мы атеистами или верующими. Это не важно в рамках такого операционального определения. Такое понимание пребывает на стыке атеистического и религиозного мировоззрения. Различие между ними состоит лишь в том, что первое имеет в виду только беседу с самим собой и ничего кроме этого, а второе верит, что человек – осознавая это или нет – ведет диалог с кем-то другим, чем собственное *«Я»*. Но разве действительно так уж важно, является ли «абсолютное одиночество» кажущимся или нет? Разве не важнее всего то, что оно порождает «абсолютную честность»? И если есть Бог, то я убежден, что он не обидится, если кто-то перепутает его со своим *«Я»*.

## Библиография

Полный список всех работ Виктора Франкла и подробную библиографию по теме логотерапии / экзистенциального анализа можно найти на сайте www.viktorfrankl.org

*Ärztliche Seelsorge. Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Deuticke Zsolnay, Wien / dtv, München 2005–2007 / 2011 (dtv); ISBN 3–552–06001–4

*…trotzdem Ja zum Leben sagen. Ein Psychologe erlebt das Konzentrationslager*. Kösel – Verlag, München 9. Aufl. 2005; ISBN 3–466–10019–4 / Taschenbuch: Penguin 2018; ISBN 978–3–328–10277–9

*Bergerlebnis und Sinnerfahrung*. Tyrolia, Innsbruck – Wien 2013 (7. Aufl.); ISBN 978–3–7022–3297–9

*Das Leiden am sinnlosen Leben. Psychotherapie für heute*. Herder / Kreuz, Freiburg i. Br. 2015; ISBN 978–3–451–61337–1

*Dem Leben Antwort geben. Autobiografie. (Was nicht in meinen Büchern steht. Lebenserinnerungen)* Beltz, Weinheim 2017; ISBN 978–3–407–86460–4

*Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Hans Huber, Bern / Serie Piper 1975–2005(3. Aufl.); ISBN 3–456–84214–7

*Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk*. Serie Piper 289, München 1979–2019(30. Aufl.); ISBN 9783–492–20289–3

*Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*. Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv 35058), München 1992–2018(15. Aufl.); ISBN 3–466–20302–3

*Der Wille zum Sinn. Ausgewählte Vorträge über Logotherapie*. Hogrefe, Bern 2016 (7. Aufl.); ISBN 978–3–456–85601–8

*Die Psychotherapie in der Praxis. Eine kasuistische Einführung für Ärzte*. Serie Piper 475, München 1986–2002; ISBN 978–3–492–20475–9 / 978–3–492–20475–0

*Es kommt der Tag, da bist du frei. Unveröffentlichte Texte und Reden*. Kösel – Verlag, München 2015; ISBN 978–3–466–37138–9

*Gesammelte Werke 1: …trotzdem Ja zum Leben sagen / Ausgewählte Briefe* 1945–1949. Böhlau, Wien 2005; ISBN 3–205–77351–9

*Gesammelte Werke 2: Psychologie des Konzentrationslagers / Synchronisation in Birkenwald / Ausgewählte Texte* 1945–1993. Böhlau, Wien 2006; ISBN 3–205–77390-X

*Gesammelte Werke 3: Die Psychotherapie in der Praxis / Und ausgewählte Texte über angewandte Psychotherapie*. Böhlau, Wien2008; ISBN 3–205–77664-X/978–3–205–77664–2

*Gesammelte Werke 4: Grundlagen der Logotherapie und Existenzanalyse*. Böhlau, Wien 2011; ISBN 978–3–205–78619–1

*Gesammelte Werke 5: Psychotherapie, Psychiatrie und Religion*. Böhlau, Wien 2018; ISBN 978–3–205–20574–6

*Gottsuche und Sinnfrage. Gütersloh* 2005–2014 (5. Aufl.); ISBN 978–3–579–05428–5

*Psychotherapie für den Alltag. Rundfunkvorträge über Seelenheilkunde. (Psychotherapie für jedermann.)* Kreuz Verlag, Freiburg i. Br. 2015; ISBN 978–3–451–61373–9

*Theorie und Therapie der Neurosen. Einführung in Logotherapie und Existenzanalyse*. Uni – Taschenbücher 457, Ernst Reinhardt, München/Basel 1967–2007 (9. Aufl.); ISBN 978–3–497–01924–3

*Wer ein Warum zu leben hat. Lebenssinn und Resilienz (Logotherapie und Existenzanalyse)*. Beltz, Weinheim 2019; ISBN 978–3–407–86492–5